


ISTITUTO DI
UNIVERSITÀ DI ROMA
FILOSOFIA
Fs.
a
316
BIBLIOTECA

Dr Hugo Spitzer

Geschichte

der

Jonischen Philosophie.

Von

Dr. Heinrich Ritter.



Berlin,

bei T. Trautwein.

1821.



Vorrede.

Unstreitig sind die ersten Anfänge der wissenschaftlichen Forschung einer ernsten Untersuchung werth und derselben mehr werth, als diese selbst unmittelbaren Gewinn für die eigene Wissenschaft verspricht. Wenn die vorliegende Schrift einen Beitrag zur Erkenntniß jener liefern sollte, so würde ihr Zweck erfüllt sein. Der Verfasser ist sich bewußt, daß er mit reinem Eifer für die Wissenschaft nach Einsicht in seinen Gegenstand gestrebt hat; er glaubt sie bis auf einen gewissen Grad erreicht zu haben und ist davon überzeugt, daß die allgemeine Ansicht, die er darüber aufstellt, die richtige ist; dabei aber

weiß er eben so wohl, daß uns die Misgunst der Zeit über vieles nur rathen läßt und der Eigenthümlichkeit des Betrachtenden reichlichen Raum giebt. Daher möge man mit ihm nicht rechten, wenn man in seinem Buche Gelegenheit finden sollte, anderer Meinung zu sein. Er selbst wird gern dem Glücklichern, Scharfsichtigern Beifall geben.

Da er nur von der Philosophie der Jonier handeln wollte, so hat er geglaubt, manches übergehn zu müssen, was von den Männern, deren Lehre in Untersuchung kam, bekannt ist. Auch hat er nicht nach einer solchen Vollständigkeit gestrebt, die eine jede bei den Alten vorkommende Angabe umfassen sollte, nur das Merkwürdige wollte er angeben und in den Noten die Stellen bemerken, welche Bemerkenswerthes zu enthalten schienen. Doch auch von dieser Art möchte vielleicht noch eine bedeutende

Nachlese zu halten sein, da die Nachrichten über die alten Philosophen durch das ganze Alterthum zerstreut sind, und um sich der Vollständigkeit rühmen zu können, man alle alte Schriftsteller mit der Feder in der Hand durchlaufen haben müßte. Hierzu fehlte es dem Verfasser an Muße, auch an Lust und Muth; aber es sind die in dieser Rücksicht wichtigsten Schriftsteller getreulich benutzt worden, wie eine genauere Prüfung finden wird.

Noch einiges ist zu erinnern, was das Verhältniß dieser Schrift zu ihren Vorläufern betrifft. Diejenigen, welche die Geschichte der griechischen Philosophie ausführlich bearbeitet haben, wie Tennemann, Tiedemann und weiter zurück, hatten, wie aus ihren Werken klar, keine Einsicht in das Wesen der ionischen Lehren. Daher steht bei ihnen fast alles entweder wie unverstandene Hieroglyphen, oder wie unzu-

sammenhängende Sinnsprüche. Eine solche Behandlung der alten Lehren schien dem Verf. keinesweges nothwendig. Es war in ihm eine eigene Ansicht der ionischen Philosophie entstanden und sie hat ihn dazu vermocht, sich der mühsamen Durchsicht des ganzen Gebietes zu unterziehen. Da er also von denen, welche vor ihm diesen Gegenstand vollständig betrachtet haben, in dem Gesichtspunkte, aus welchem er ihn betrachtete, abwich, so haben jene Werke ihm nur geringe Beihülfe gewähren können. Von größerem Nutzen sind ihm dagegen die einzelnen Arbeiten Schleiermachers über Diogenes von Apollonia, Anaximandros und vorzüglich Heraklitos gewesen, sowohl wegen ihrer größern Ausführlichkeit und Genauigkeit, als auch weil er der in ihnen aufgestellten Meinung größtentheils beistimmen mußte. Da er jedoch bei der Ausarbeitung mehr den Total-Eindruck, den

alle diese Schriften in ihm hervorgebracht hatten, vor Augen behielt, als ihre einzelnen Stellen und Worte, so ist nur sparsam auf ihre Verdienste Rücksicht genommen und jedem das Seine gegeben worden. Er bezeugt also hierbei nur im Allgemeinen ihnen seine Dankbarkeit und beruhigt sich wegen seiner Uebergehung des Einzelnen damit, daß aus jenen allgemein bekannten Werken leicht ihr Verhältniß zu dem seinigen eingesehn werden kann.

Die Anfänge aller Völker, aller Künste und Wissenschaften sind in tiefes Dunkel gehüllt, wie natürlich, da das Erste immer nur aus unklarem Bewußtsein geschieht und mit unklarem Bewußtsein aufgefaßt und überliefert wird. Erst bei größerer Entwicklung sowohl der allgemeinen Verhältnisse der Völker, als auch ihres besondern wissenschaftlichen und künstlerischen Strebens erhellt sich das dunkle Gefühl, die unbestimmte Vorahndung, welche früher das Streben leiteten, zur Einsicht des Ziels. Wo aber noch Dunkelheit und Verworrenheit herrscht in den Angaben, da muß geschichtliche Forschung sichten, und, wo es nöthig ist, ergänzen, mit behutsamer Abwägung des Wahrscheinlichen. Bei einer solchen Ergänzung ist vor allen Dingen nöthig die Rücksicht auf das, was gegeben ist, in unmittelbarer Beziehung auf den fraglichen Gegenstand; aber auch die entferntern Beziehungen dürfen nicht außer Acht gelassen werden. Solche Beziehungen sind von doppelter Art, entweder aus früherer Zeit herbeigehohlt,

so daß in diesem Falle aus der Ursach auf die Wirkung geschlossen wird, oder aus späterer Zeit hervorgehend, so daß die Wirkung zur Erkenntniß der Ursach gebraucht werden soll. Soll eine wirkliche allmälige Entwicklung stattgefunden haben, so müssen beide Arten der Ergänzung mangelhafter Angaben zugelassen werden; denn in der Entwicklung muß das Frühere auf das Spätere und dieses auf jenes deuten; das, was auf einer höhern Stufe des Bewußtseins angestrebt wird, muß auch früher Zweck des dunkeln Gefühls gewesen sein.

Wenn wir die Anfänge griechischer Philosophie betrachten, so finden wir einzelne, zerstreute Angaben, die an sich zu keiner deutlichen Ansicht von dem Wesen dieser Philosophie führen können. Was für einen philosophischen Begriff verbinden wir damit, wenn wir hören, daß Thales das Wasser als Urwesen angesehen habe, aus welchem alles stamme? oder wird dadurch diese Angabe der philosophischen Betrachtung näher gerückt, daß uns ferner einzelne physische Beobachtungen oder auch religiöse Sagen als Gründe dieser Behauptung angegeben werden? So weit haben wir fast nur die Spur von dem ersten Beginn des Forschens nach einem Ursein; über die Art desselben bleiben wir im Dunkeln. Aber wir müssen streben zur Aufhellung desselben das Mögliche zu

thun, aus der frühern oder spätern Philosophie der Griechen uns Licht zu hohlen über die Vorstellungsart dieses Philosophen; denn die griechische Philosophie als die Entwicklung einer eigenthümlichen Denkweise anzusehn, wird uns nichts verhindern. Eine frühere Philosophie der Griechen vor dem Thales giebt es aber nicht; es giebt nur philosophische Elemente in mythischer und dichterischer Form eingehüllt und wenn wir von diesen aus die geschichtliche Forschung beginnen wollten, so würden wir in Gefahr gerathen, in noch größeres Dunkel uns zu versenken, aus dem Bewußtlosern nach Licht zu haschen für das Bewußtere *). Es scheint uns also nur der Weg rathsam, daß wir in der spätern Jonischen Philosophie das zu erkennen suchen, wonach Thales und die Frühern auf einer niedern Stufe des wissenschaftlichen Bewußtseins gestrebt haben mögen.

Wenn wir nun solche Forschungen den Freunden alter Philosophie vorlegen wollen, so schwebt uns eine doppelte Form vor, unter welcher dies geschehn könnte. Um sogleich die Anfangspunkte fest-

*) So verfährt Bouterweck de primis philos. Graec. decretis physicis. s. Götting. gelehrte Anzeigen. 1812 11tes Stück.

zustellen, müßte man die Beziehungen, welche sie zum Spätern haben, vor allen andern hervorheben und die Kenntniß des Spätern, in seiner Reinheit und aus dem ihm eigenthümlichen Gesichtspunkte gesehen, voraussetzen. Nach dieser Art des Vortrages würde jedoch zu besorgen sein, daß der reingeschichtliche Grund der Untersuchung mehr, als billig, versteckt und die folgende Entwicklung auf eine nicht immer ganz klare Weise vorausgenommen würde; auch würde dieser Gang nothwendig zu störenden Absprüngen und zu lästigen Wiederhohlungen führen. Daher scheint die andere Weise der Darstellung der Wahl würdiger, nach welcher man der geschichtlichen Entwicklung gemäß das Frühere nach den gefundenen Angaben darstellen müßte, die Deutung ihm gebend, welche aus der Geschichte der nachfolgenden Zeiten sich uns aufdrängt. Auf diese Weise wird zwar anfangs die Erzählung nur mangelhaft bewiesen und sogar das, was dem Geschichtschreiber mit klarer Ueberzeugung sich vorbildet, willkürlich gedeutet scheinen; aber durch die Gewalt der gleichmäßig fortschreitenden Entwicklung steht zu hoffen, daß sich die Ueberzeugung auch den Lesern mittheilen werde, welche bei dem Folgenden das Vorhergehende nicht aus den Augen gelassen haben.

Noch eine andere Frage betrifft die Anordnung

der einzelnen Glieder in der Jonischen Schule. Daß in dieser eine besondere Richtung des philosophischen Geistes der Griechen sich zeigte, ist anerkannt von Alten und Neuern; sie zeichnet sich aus durch eine eigenthümliche Behandlungsart der Naturwissenschaft, welche zurückgeführt werden soll auf die obersten Gründe des physischen Seins und welche in dieser Forderung ihren philosophischen Charakter zeigt. Wenn hiernach nun auch die Jonische Schule als ein besonderes Ganzes mit Recht betrachtet wird, so entsteht doch die Frage, ob nicht in ihr wieder verschiedene Richtungen sich zeigen, entgegengesetzte Betrachtungsweisen der Natur, die ihre eigene Reihe der Entwicklung von einander getrennt verfolgen. Solche entgegengesetzte Betrachtungsweisen scheinen sich schon in den Benennungen zu offenbaren, durch welche die Urwesen, aus welchen alles entstanden sein soll, bezeichnet werden, indem theils die sinnlich sich darstellenden einfachen Elemente, wie Wasser oder Luft, theils sinnlich nicht Wahrnehmbares, nur im Begriffe Gefaßtes, wie die Mischung des Unendlichen (τὸ ἄπειρον) oder die gleichmäßigen Theile (ὁμοιομέρειαι) als Urwesen aufgestellt wurden. Nach dieser hier nur anzudeutenden, im Einzelnen aber erst nachzuweisenden Scheidung, müssen wir die Entwicklung der Jonischen Schule verfolgen.

I.

Thales war es, einer der sieben Weisen, welcher zuerst über die Natur philosophirte nach dem einstimmigen Zeugnisse der Alten. Denn was von Frühern, z. B. von Orpheus, als den Urhebern der Philosophie gesagt wird, scheint in keinem andern Sinne genommen zu sein, als in welchem auch Homer unter die Philosophen gezählt wird und sollten selbst jenes Gedichte eine nähere Beziehung auf Naturansicht gehabt haben, so war doch gewiß dieses alles nur religiöser Mythos, in welchem sich wissenschaftliche Elemente fanden, aber nicht die Idee der Wissenschaft selbst [1]. Thales stammte aus Miletos, damals der bedeutendsten Stadt Joniens. Sein Zeitalter genau zu bestimmen, möchte schwer sein. Zwar setzt Apollodoros seine Geburt in das erste Jahr der 35 Olympiade [2], aber dieser Angabe stellen sich mehrere Schwierigkeiten entgegen, von welchen mir die wichtigste scheint, daß nach der Berechnung von Oltmanns [3]) die Verfinsterung der Sonne, welche Thales vorhergesagt haben soll, ins Jahr

1) So muß auch das erklärt werden, was Simplikios nach Theophrast von Physikern vor dem Thales sagt, ad Arist. phys. I. fol. 6, a. 2) Diog. Laert. I, 37. 3) Abhandlungen der Königl. Akademie zu Berlin 1812 — 13.

609 v. Chr. G. fällt; nach jener Angabe aber Thales in diesem Jahre erst 26 Jahr alt gewesen sein würde, gewiß ein viel zu frühes Alter für eine in der damaligen Zeit so schwierige Vorhersagung. Von seinen Lebensumständen ist uns nichts Zusammenhängendes bekannt, wiewohl vieles von ihnen erzählt wird; denn der Ruf seiner Weisheit hat an seinen Namen vielerlei Erzählungen, welche namenlos waren, gebunden, auch manches Erdichtete ihm zugeschrieben, so daß schon Herodot an der Wahrheit solcher Erzählungen zweifelte [4]). Die Glaubwürdigkeit des Zeugen verbürgt die Wahrheit einer andern Erzählung des Herodot, daß nemlich Thales den Joniern, wahrscheinlich gegen die Uebermacht des Lydischen Reiches, den Rath gegeben habe, eine allgemeine Rathsversammlung zu Teos in dem Mittelpunkte Joniens zu halten, so daß die übrigen Staaten als Stämme eines Volkes betrachtet würden [5]). So wird uns auch sonst noch von der politischen Wirksamkeit des Thales erzählt und man darf daher wohl die Worte des Platon [6]), daß die wegen ihrer Weisheit berühmten bis auf den Anaxagoras herab sich der Staatshändel enthalten hätten, nicht zu wörtlich nehmen. Von seinen Reisen wird viel erzählt, vornehmlich von einer Reise nach Egypten, jedoch

4) I., 75. 5) I., 170. 6) Hippias maj. p. 281.

mag auch hier Erdichtetes mit eingemischt sein, vorzüglich da, wo von den Kenntnissen, die er aus Egypten geholt haben soll, die Rede ist. Daß er mit Mathematik und Astronomie sich beschäftigt hat, wird durch mancherlei Erzählungen, wie zweifelhaft diese auch im einzeln sein mögen, beurkundet.

Die ältesten Schriftsteller, welche den Thales erwähnen, kennen keine Schriften von ihm. Aristoteles spricht von ihm aus Vermuthungen, die sich jedoch auf Ueberlieferungen stützen mochten. Wir müssen ihn betrachten als den Uebergang bildend von der religiösen Sage über die Entstehung der Dinge zu der wissenschaftlichen Untersuchung über dieselbe. Für jene war der dichterische Vortrag passend, für diese aber mußte er unpassend erscheinen; die ungebundene Rede jedoch sollte erst nach dem Thales in Gebrauch kommen. Daher muß es uns ganz natürlich erscheinen, daß wir von ihm nur aus Ueberlieferungen, die sich anfangs von Mund zu Mund fortpflanzten, nachher aber in Schriften niedergelegt wurden, Kunde haben, vorzüglich wenn man daran gedenkt, wie auch noch bei spätern Griechen die Verachtung des geschriebenen Worts sich erhielt, welche in frühern Zeiten allgemein sein mochte [7]). Wenn

7) Platon. Phaedrus p. 274 sequ. vergl. Themist. orat. XV. p. 361. ed. Petav.

aber Thales seine Wissenschaft nicht durch die Schrift fortpflanzte, so that er es gewiß durch das Wort. Was war natürlicher, als daß sich um den weisen Mann Jünglinge oder auch Männer versammelten, welche Verlangen trugen, so weise zu werden, als er? Und wenn er so auch nicht eine Schule stiftete, in dem spätern Sinne des Worts, so pflanzte er doch auf diese Weise die wissenschaftliche Naturbetrachtung und die Art seiner Naturerklärung fort, so daß in weiterer Ueberlieferung auch wir noch von derselben wissen.

Thales, darin stimmen alle überein, nannte das Urwesen, aus welchem alles entstanden sei, das Wasser. Da er zunächst stand der religiösen Sage und aus ihr die Keime der Philosophie entwickeln konnte, so ist die Meinung derer, welche glauben, daß er an die Bilder priesterlicher und dichterischer Ueberlieferungen angeknüpft habe, gar sehr zu billigen [8]). Dahin deuten schon Platon und Aristoteles, wenn sie von den alten Theologen die Lehre ableiten, daß alles fließe oder aus dem Wasser seinen Ursprung habe, auf jene Verse des Homer sich beziehend, in welchen Okeanos der Erzeuger Aller oder der Vater

8) s. Bruckers Gesch. d. Phil. Bouterweck in d. Göttinger gelehrten Anzeigen 1812 11tes Stück. Darum aber braucht man die Folgerungen jener Gelehrten nicht anzunehmen.

und Thetys die Mutter der Götter genannt wird [9]). Auch giebt uns Aristoteles [10]) einen Grund an, auf welchen Thales seine Lehre gebaut haben soll, der nahe an das Gebiet der Sage streift, nemlich das Wasser sei als Urwesen zu betrachten, weil die Erde auf dem Wasser sei. Diese Vorstellung geht von der Sage aus, daß der Okeanos die Erde umfließe und halte. Bei solchen mythischen Gründen aber konnte Thales nicht stehen bleiben, wenn er mit Recht als der Urheber der philosophischen Naturlehre genannt wird; er mußte sich seine Lehre aus einer allgemeinen Anschauung von der Natur der Dinge entwickeln, er mußte aus dem Mythischen heraustreten, wenn er den Uebergang zur Philosophie bilden sollte.

Von den Gründen, welche Aristoteles [11]) für die Lehre des Thales anführt, spricht er selbst nur mit einem Vielleicht, gleichsam nur muthmaßend, aber nicht versichernd, daß er solche Gründe angegeben habe. Mit größerer Sicherheit schreibt sie der Verfasser der Schrift über die Lehrsätze der Philosophie, welche den Namen des Plutarch führt, dem Thales zu [12]); dieser jedoch giebt sie mit einigen Ver-

9) Iliad. XIV, 201, 246, 302. 10) Metaph. I., 3. de coelo II., 13. 11) a. a. O. 12) I., 3; dasselbe Stob. ecl.

schiedenheiten, so daß man schließen kann, er habe sie nicht aus dem Aristoteles geschöpft. Da nun demohngeachtet beide in den Hauptsachen übereinkommen, so ist doch wohl das, was Aristoteles als Muthmaßung giebt, nicht seine Muthmaßung, sondern wahrscheinlich aus den Ueberlieferungen, die man vom Thales hatte, geschöpft und jenes Vielleicht rührte wohl nur daher, daß Aristoteles der Sage allein folgen mußte, weil keine schriftlichen Denkmale vom Thales vorhanden waren. Die Gründe, welche Aristoteles und Plutarch anführen, sind folgende: erstlich sei das Wasser der Ursprung des Feuchten und alle Nahrung sei feucht, so wie die Pflanzen durch das Feuchte ernährt würden und Früchte trügen, sterbend aber verdorrten; eben so lebten auch die Thiere durch das Feuchte, ja selbst das Warme entstehe aus dem Feuchten und das Feuer der Sonne und der Gestirne ernähren sich von den Dünsten der Gewässer und so die Welt selbst; sodann sei der zweite Grund, daß der Saamen aller Dinge, so wie besonders der Thiere, seiner Natur nach feucht sei.

Herder sagt[13]): „Es war meistens Ein neues Bild, Eine Analogie, Ein auffallendes Gleichniß, das

I pag. 291; de coelo II., 13. giebt Aristoteles die Sage als Grund seiner Erzählung an. 13) Vom Erkennen und Empfinden S. 4.

die größten und kühnsten Theorien geboren.“ Wenn irgendwo sich die Wahrheit dieses Satzes beurkundet, so ist es in den ersten Anfängen der Philosophie, welche wir in reiner Eigenthümlichkeit bei den Griechen sich entfalten sehen. Es ist naturgemäß, daß sie nur in einem allmäligen Entfalten von der Anschauung der Natur-Erscheinungen oder des geistigen Wesens in uns hervorgehen konnten; aus diesem griffen sie dasjenige Gesetz oder diejenige Art des Lebens auf, welche ihnen die auffallendste oder allgemeinste schien, auf welche also auch nach ihrer Meinung das Leben des All, der ganzen Welt, zurückgeführt und dadurch zur Erkenntniß gebracht werden könnte. Auch bei den Gründen für die Lehre des Thales sehen wir, daß sie alle auf Analogie gebaut sind und zwar auf eine solche Analogie, welche das Weltall vergleicht mit organischen Wesen, mit Pflanzen, Thieren und den himmlischen Körpern, die Thales als der Nahrung bedürftige große Thiere sich vorgestellt zu haben scheint. Von zwei Punkten aber geht die Analogie aus, von der Nahrung und von der Erzeugung aus einem Saamen, von welchem der erste Punkt am meisten auf das thierische Leben deutet und an dessen Betrachtung sich am leichtesten anschließen ließ. Daher müssen wir die Betrachtung der Natur, welche wir beim Thales finden, durchaus

als eine dynamische ansehen; er betrachtete die Welt als das alles umfassende lebendige Thier, welches aus einen Saamen sich entwickelt habe, wie alle Thiere, der auch, wie bei allen Thieren feucht sei oder Wasser. Die Grundanschauung des Thales also ist die, daß die Welt ein lebendiges Ganze sei, welches sich aus einem Keime entwickelt habe und nach Art der Thiere fortlebe durch eine seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung [14].

Wenn man den Begriff des Urwesens (ἀρχή) beim Thales so faßt, wie er von den spätern Jonischen Philosophen gefaßt wurde, welche nach dem ersten Zustande der Welt, der zugleich ihr Grund sei, forschten, so muß man bemerken, daß der doppelte Grund, welcher uns dafür gegeben wird, daß

---

14) Eine ähnliche Ansicht von der Lehre des Thales hatte Jacob Thomasius, welcher in den Observ. selectt. Hal. Tom. 2. p. 427. so schließt: Animal e semine, mundus animal, ergo mundus e semine. Semen humidum, mundus e semine, ergo mundus ex humido. Humidum aqua, mundus ex humido, ergo mundus ex aqua. Daß die Frage: welches das Urwesen sei? mit der Frage: welches der Saame der Dinge sei? nahe verwandt ist, leuchtet ein; daß auf diese Verwandschaft früh gesehen wurde, zeigt die später zu erwähnende Lehre des Hippon und die besondere Rücksicht, welche Diogenes von Apollonia darauf nahm, daß auch der Saame der Thiere luftartig sei.

dies Wesen das Wasser sei, nicht auf gleiche Weise schließe. Wenn nemlich der Saame aller Dinge Wasser ist und dies auch von der Welt gilt, so ist auch das Wasser das Urwesen. Dies folgt aber nicht unmittelbar daraus, daß alle Nahrung Wasser ist oder ihr wenigstens Wasser zum Grunde liegt, wie das Nasse dem Warmen. Es fehlt hier nämlich ein Zwischenglied und muß vorausgesetzt werden, nemlich dies, daß dasjenige, was die Erhaltung der Dinge begründe, auch gleich sei mit dem, aus welchem die Dinge entsprungen sind oder daß Ursprung und Erhaltung von demselben Grunde abhängen. Thales aber soll dieses Wort *ἀρχὴ* nicht gebraucht haben; denn Simplikios [15]) sagt, Anaximandros habe es zuerst aufgebracht. Wenn er aber das Wort nicht hatte, so ist auch vielleicht der Begriff nicht sein und man hat ihm nur denselben, auf die Art der spätern Physik sehend, geliehen. Hierüber etwas zu entscheiden, möchte wohl unmöglich sein, wenn man nicht den Grund als gültig anerkennen will, daß in des Thales Philosophie ein gleiches Verfahren beobachtet worden sei, wie in den spätern Jonischen Lehren, da er ja von den Griechen in fortlau-

15) Ad Arist. phys. fol. 6. a; cf. Pseudo-Orig. philosoph. c. 6. p. 57.

fender Ueberlieferung für den Urheber dieser Art zu philosophiren anerkannt worden sei und wenn man nach diesem Grunde sich nicht bestimmt fühlt, das Wasser des Thales in demselben Sinne für das Urwesen anzusehen, in welchem es die Luft des Anaximenes und des Diogenes von Apollonia ist.

Wie Thales die besondern Formen, unter welchen die Dinge sich zeigen, aus dem ewigen Wasser habe entstehen lassen, darüber wird uns nur von Spätern berichtet. Es soll durch Verdünnung aus dem Wasser die Luft, und durch noch größere Verdünnung das Feuer habe hervorgehen lassen; so wie die Erde durch Verdichtung des Wassers [16]). Allein diese Ueberlieferung scheint nicht hinlänglich begründet zu sein und hat wahrscheinlich ihren Ursprung nur in einer Stelle des Aristoteles [17]), in welcher zwar auch dieser davon spricht, daß diejenigen, welche das Wasser als das Urwesen annehmen, aus ihm durch Verdichtung und Verdünnung die andern Elemente hervorriefen; aber viel zu sehr im Allgemeinen spricht er hier und legt in die Systeme der frühern Philosophen zu vieles Fremdartige, welches in ihnen noch nicht entwickelt war, als daß man auf diese Stelle

16) Heracl. Pont. Alleg. Hom. p. 439 ap. Gale. Alex. Aphrod. in Arist. met. fol. 110. b. ed. Venet. 1551. 17) De coelo 3, 5.



fest bauen könnte. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß Thales sich noch nicht den Begriff einer allgemeinen Verwandlungsart der Elemente in einander entwickelt hatte, sondern an seinem allgemeinen Bilde von einem thierischen Leben der Welt festhaltend, jede Verwandlung nur als eine neue Entwicklung des Lebensprozesses ansah.

Mit eben so geringer oder mit noch geringerer Wahrscheinlichkeit, werden noch andere Lehren dem Thales zugeschrieben, zu deren Ausbildung eine größere Verfeinerung der philosophischen Begriffe gehörte, als man den ersten rohen Anfängen der Natur-Betrachtung zuschreiben darf. Von dieser Art ist der Begriff der durchaus flüssigen und veränderlichen Materie, die Lehre von der Einheit der Welt, das Leugnen des leeren Raumes und andere Lehren, welche meistentheils erst dann auftreten konnten, als Verschiedenheit der Meinungen zur ausdrücklichen Aufstellung derselben aufforderte, und welche alle dem Thales nur nach dem Zeugniß jüngerer Schriftsteller zugeschrieben werden.

Daher können wir nur noch zwei Lehren dem Thales mit Gewißheit zuschreiben, welche beide durch das Zeugniß des Aristoteles sicher gestellt sind, beide aber auch vollkommen mit der Ansicht übereinstimmen, welche wir von seiner Betrachtung des Welt-

alls

alls gegeben haben. Die eine hiervon ist, daß er auch leblosen Dingen eine Seele beigelegt habe, wie dem Magnet und dem Bernstein, ohnstreitig bewogen durch die bewegende Kraft, welche in ihnen bemerkt wird[18]; die andere aber kann als eine allgemeine Folgerung aus dieser besondern Betrachtung angesehn werden, seine Behauptung nemlich, daß alles voller Götter sei[19], oder, wie Diogenes dies ausdrückt, daß die Welt beseelt und von Dämonen erfüllt sei[20]. Nur von dieser Seite der Thaletischen Lehre kann man auch dem, was Cicero[21] sagt, Gott sei nach ihm der Geist, welcher aus Wasser alles bilde, etwas Wahres abgewinnen, obgleich er immer den Sinn des Thales nur schief ausdrückt; denn das Göttliche, welches Thales annahm, ist nicht außer dem Wasser, um aus diesem, wie aus einem rohen Stoffe, etwas zu bilden, sondern in ihm und so aus sich selbst heraus alles gestaltend. Denn von dem Göttlichen hatte Thales wohl keinen andern Begriff, als von dem schaffenden Leben der Dinge. Ebenfalls wird diese Lehre verstellt in den Darstellungen, welche dem Tha-

18) Arist. de anim. I, 2. Diog. Laert. I, 24. 19) Aristot. ib. c. 5. 20) Diog. L. I, 27. vergl. Plut. conviv. sept. sapient. opp. Vol. I. p. 450. edit. Wyttenb. 21) De Nat. Deor. I, 10.



les den Begriff einer Weltseele leihen[22]). Jene Lehren aber, von welchen alle diese verwischte Darstellungen ausgehn, entsprangen natürlich aus der alles beseelenden dynamischen Ansicht der Natur, welche wir in seiner Physik anerkannt haben und die sich hier nur in andern Formen darstellte und auch in demjenigen Leben fand, was von dem Leben am fernsten zu liegen schien, in dem Unorganischen.

So scheint uns alles, was wir mit Zuverlässigkeit als Lehre des Thales ansehn können, die Meinung zu bestätigen, daß das Urwesen, das Wasser, von ihm nicht anders gedacht worden sei, als wie ein von Leben befruchteter Keim, aus welchem allmälig die Welt in ihrem verschiedenartigen Dasein hervorgewachsen sei, auch in ihren starrsten Theilen noch Leben bewahrend. Mag er sich diesen Saamen der Welt mehr thierisch oder mehr pflanzenartig gedacht haben, auf alle Weise blieb ihm diese Vorstellung von dem Wesen und dem Beginn der Welt roh und ungebildet, wie es den ersten Anfängen der Philosophie natürlich und angemessen war.

Da, wo Aristoteles von den ersten Forschern nach einem Ursein spricht[23]), erwähnt er im Vorbei-

22) Plut. de plac. phil. I, 7. Stob. ecl. phys. I, p. 54.
23) Metaph. I, 3.

gehn sogleich nach dem Thales einen gewissen Hippon, ohne es für nöthig zu halten, seine Meinung über das Urwesen anzugeben. An einem andern Orte läßt er ihn zwar auch nicht ohne Tadel durch, erwähnt aber doch seine Meinung. Was diese Abneigung des Aristoteles gegen den Hippon erregt haben mag (denn von einer Abneigung zeigt doch wohl eine solche Erwähnung?), darüber zu entscheiden, möchte außer den Grenzen begründeter Muthmaßung liegen, wie denn auch Alexander der Aphrodisienser bei dieser Stelle des Aristoteles nur zu rathen weiß. Mir jedoch scheint dieser Hippon der Erwähnung hier nicht unwerth zu sein, da seine Meinung und seine Gründe für dieselbe nicht weit von der Lehre des Thales abliegen. Ueber sein Vaterland finden wir so verschiedene Angaben, daß wir billig unser Urtheil zurückhalten und nur die Muthmaßung Krugs[24]) nicht unwahrscheinlich finden, daß diese Verschiedenheit der Angaben aus der Verwechslung mehrerer Männer desselben Namens herrühren möchte. Sein Zeitalter ist unbekannt, doch darf man es wohl nicht zu hoch hinaufsetzen; denn Alexander der Aphrodisienser[25]) sagt von ihm, er habe geleug-

---

24) Geschichte der Phil. d. alten Zeit. S. 103. 25) In Arist. metaph. fol. 90. b.

net, daß es etwas außer dem sinnlich Erkennbarem gebe, eine Lehre die offenbar auf ein späteres Zeitalter deutet und vielleicht aus einem Widerspruch gegen die Pythagoreer hervorging. Daher hat auch gewiß Censorinus [26]) Unrecht, wenn er ihn zu den Pythagoreern zählt, da ihn vielmehr die Stelle, welche ihm Aristoteles anweist, zu den Jonischen Philosophen zieht. Aus der Art, wie Aristoteles seiner erwähnt [27]), kann man schließen, daß er noch Schriften des Hippon vor sich gehabt habe und einige andere Nachrichten beweisen, daß er sein Nachdenken mit der Natur des menschlichen Körpers beschäftigte [28]).

Ueber seine Lehre vom Ursein, die uns hier allein anzieht, sind die Ueberlieferungen verschieden, doch so, daß sich der Grund der Abweichungen allenfalls in den wichtigsten Punkten errathen läßt. Mehrere nemlich, unter denen Sextos Empirikos [29]), sagen, daß er Wasser und Feuer für die Urwesen gehalten habe. Diese Sage aber möchte wohl daraus hervorgegangen sein, daß er, wie Origenes [30]) uns lehrt, annahm, aus dem Wasser sei das Feuer ent-

26) De die natal. c. 5. 27) De anim. 1, 2. 28) Plut. de plac. phil. 5, 5. Origen. philosoph. c. 16. 29) Pyrrh. hypot. III, 30. 30) a. a. O.

standen, welches nachher jenes, von welchem es geboren, überwindend, die Welt gebildet haben. Daher ist wohl ohne Zweifel die Angabe des Alexander[31]) das Richtige, daß er das Feuchte als das Urwesen aufgestellt habe, wiewohl die Einschränkung, welche dieser Erklärer des Aristoteles hinzufügt, daß Hippon nicht erklärt habe, ob er hierunter das Wasser oder die Luft verstehe, kaum zulässig ist. Denn nach der erwähnten Stelle des Aristoteles in der Schrift von der Seele erklärte er die Seele nicht blos für ein unbestimmtes Feuchtes, sondern geradezu für das Wasser und ebenso berichtet Origenes[32]); Alexander dagegen scheint nur von der Stelle, welche beim Aristoteles Hippon zwischen Thales und Anaximenes einnimmt, zu seiner Meinung veranlaßt worden zu sein.

Unstreitig hielt Hippon das, was er für das Urwesen der Seele ansah, auch für das Urwesen aller Dinge. Denn Simplikios sagt uns, daß alle Philosophen aus dem Stoffe, aus welchem sie das Urwesen annehmen, aus demselben auch die Seele bestehn ließen[33]). Die erste Seele oder das Urwe-

31) Ad Arist. metaph. fol. 6 a. Eben so Simplic. in Arist. phys. fol. 6. a; de coelo fol. 143. a Joan. Phil. de gen. et corr. fol. 46. a. 32) a. a. O. auch Nemesius de nat. hom. c. 2. 33) Ad Arist. de anim. fol. 7. b.



sen der Seele nannte er aber den Saamen, welcher in allen Dingen feucht sei und deswegen Wasser, wobei er gegen diejenigen stritt, welche die Seele in dem Blute suchten, weil der Saame nicht Blut sei[34]. Eben so sagte er, bald habe die Seele das Hirn inne, bald das Wasser oder sei bei dem Saamen, welcher uns als feucht erscheine und aus welchem die Seele würde[35]. Hierbei liegt nun offenbar dieselbe Ansicht zum Grunde, welche wir beim Thales fanden. Der Saame ist das erste aller Dinge, das Ursein, aus welchem alles sich entwickeln muß, er ist das Wasser und aus ihm entsteht der lebendige Hauch, die Seele alles Belebten. So entwickeln sich allmälig aus einem formlosen Zusammensein im Keime die ausgebildetern Gestalten, die für sich Leben und freie Bewegung haben. Beim Hippon scheint noch mehr der Saame als ein thierischer betrachtet worden zu sein und hierauf ist auch vielleicht das werdende Uebergewicht des Feuers, welches er nach dem Origenes lehrte, zu deuten, indem die Wärme den höhern Arten der Thiergeschlechter eigen ist. Seine Betrachtung des menschlichen Körpers mochte ihn hierauf geführt haben. Daher kann man auch hier

34) Arist. de anima a. a. O. 35) Origen. philos. a. a. O.

schon auf einen Fortschritt in der Entwicklung der Lehre muthmaßen, indem nemlich Hippon schon den Begriff des Saamen-Wassers höher faßte, als Thales, ihm eine ursprüngliche Seele als Grund seiner lebendigen Entwicklung beilegend; denn dieses heißt es doch wohl, wenn er den Saamen die erste Seele nannte und sagte, die Seele sei zuweilen Wasser und bei dem Saamen, der uns im Feuchten erschiene.

II.

Von denen, welche in der Entwicklung der Jonischen Philosophie dem Wege, welchen Thales eingeschlagen hatte, gefolgt sind, liegt uns jetzt am nächsten Anaximenes, der Milesier, also ein Mitbürger des Thales. Gewöhnlich wird dieser ein Schüler des Anaximandros genannt [1]), wiewohl auch dies nicht allgemein bei den Alten angeführt wurde [2]). Schon die Zusammenrechnung der Geburts- und der Sterbe-Jahre beider Männer müssen jene Angabe verdächtig machen; denn das Geburts-Jahr des Anaximenes wird zwar um 8 Olympiaden verschieden angegeben, wenn man aber auch die Angabe gelten läßt, welche es am weitesten zurückschiebt, so war

1) Diog. Laert. 2, 3; Cicero qu. acad. 2, 37. 2) Diog. a. a. O.

er doch erst in der 55. Olympiade geboren [3]); Anaximandros aber soll in dem 2ten Jahre der 58. Olympiade gestorben sein, zu welcher Zeit Anaximenes erst 14 Jahre alt gewesen sein würde. Diese Sage, welche den Anaximenes zu einem Schüler des Anaximandros macht, scheint blos daraus entstanden zu sein, daß man eine fortlaufende Reihe in der Jonischen Schule suchte und den Begriff dieser Schule nach der Art faßte, wie später sich die philosophischen Schulen von Lehrer zu Schüler fortpflanzten. Eine solche fortlaufende Reihe unter den Jonischen Philosophen hat aber gar nicht bestanden, oder wenn sie auch vielleicht zum Theil bestanden haben sollte, so sind doch gewiß viele, weniger bedeutende Glieder, durch die Zeit verdunkelt, aus dem Gedächtnisse der Menschen verschwunden [4]). Daher werden uns in der Bestimmung der äußern Verhältnisse unter den Philosophen schwankende Nachrichten weniger leiten

---

3) S. Suidas. s. v. 4) Ein ähnliches Verhältniß fand bei den Eleaten statt. Beim Diogenes Laertios (IX., 21) werden zwei Pythagoreer Ameinias und Diochetes genannt und als Lehrer des Parmenides angegeben; vielleicht waren dies solche Mittelglieder und heißen mit nicht größerm Rechte Pythagoreer, als Empedokles und die Eleaten. Auch vom Thales wird ein Schüler Mandraytos von Priene genannt. Apulej. florid. 13.

dürfen, als die Einsicht, welche aus der innern Bildung ihrer Lehren fließt. Zwischen der Anaximandrischen und Anaximenischen Lehre finden wir aber so wenig Uebereinstimmendes, daß wir unmöglich den einen als den Lehrer und den andern als den Schüler betrachten können.

Von Wichtigkeit für die geschichtliche Sicherheit muß es uns sein, daß uns erzählt wird, Anaximenes habe einfach und kurz in Jonischer Mundart geschrieben [5]). Diese Nachricht des Diogenes Laertios klingt fast als wenn er aus eigener Ansicht urtheilte, doch folgt bei diesem Schriftsteller nur soviel daraus, daß er aus einem andern, der in die Schrift des Anaximenes hineingeblickt oder sie gelesen haben mochte, solches abschrieb. Doch hatte wohl gewiß Theophrastos, der einen eigenen Aufsatz über die Lehren des Anaximenes schrieb [6]), noch die Schrift desselben vor sich und hier hätten wir vielleicht die Quelle entdeckt aus welcher die Spätern schöpften und aus welcher sogar Fragmente des Anaximenes sich zu uns retten konnten. Auch beim Plutarchos [7]) finden wir ausdrücklich einen eigenen Ausdruck des Anaximenes erwähnt, aber da sogleich nachher die

5) Diog. L. II., 3. 6) Diog. L. V, 42. 7) De primo frigido. Opp. Tom. IV. p. 839. edit. Wytt.



Widerlegung des Aristoteles angeführt wird, so bleibt es zweifelhaft, ob Plutarchos nicht aus diesem schöpfte[8]).

Die Lehre des Anaximenes schließt sich an die Lehre des Thales an; dieß heißt aber nicht, sie nimmt dasselbe Urwesen zur Erklärung der besondern Erscheinungen in der Welt an und gebraucht dasselbe, um auf verschiedene Weise die Dinge der Welt daraus abzuleiten; sondern es soll nur soviel sagen, daß dieselbe Naturbetrachtung in der Lehre des Anaximenes herrscht, wie in der Lehre des Thales, wenn sie sich auch auf verschiedene Weise, von verschiedenen Urwesen ausgehend, aussprechen sollte. Bei Thales fanden wir eine solche Betrachtung der Welt, welche von einer ursprünglichen, allgemeinen Kraft des Lebens alle einzelne Dinge ableitete und daher auch in allen Dingen dieses Leben wiederfand. Ein Gleiches finden wir beim Anaximenes. Die Form, unter welcher ihm das Leben der Welt erscheint, ist die unendliche Luft; so nannte er das Urwesen, aus welchem alles entstanden ist[8]). Der Grund, weswe-

8) Die dort angeführte Meinung des Arist. findet sich zwar auch Probl. sect. XXXIV., qu. 7., aber ohne Rücksicht auf die Meinung des Anaximenes, daher mochte Plut. wohl noch eine andere Stelle des Arist. in seinen verlorenen Schriften vor Augen haben. 8) Aristot. metaph. I, 3; Diog.



gen die Luft ihm als die allgemeine und ursprüngliche Form des Lebens erschien, ist uns, vielleicht noch in den eigenen Worten des Philosophen, aufbewahrt worden; aus der Luft stamme alles, sagte er, enn so wie unsere Seele, welche Luft ist, uns beherrsche, so umfasse auch die ganze geordnete Welt (τὸν κόσμον) Hauch und Luft[9]. Diese Darstellung schließt sich an die gemeine Denkweise der Griechen an und sucht sie zum philosophischen Begriffe zu erheben. Es war die einfachste und roheste Vorstellungsart von dem Leben, durch eins seiner am stärksten sich hervorhebenden sinnlichen Merkmale es aufzufassen, durch das Aus- und Einathmen der Luft; daher stammen selbst die griechischen Benennungen ψυχὴ und πνεῦμα. Von einer andern Seite hieß der Himmel, als Weltgrenze, das Umfassende (τὸ περιέχον), dessen Wesen Anaximenes als Luft ansah. Diese Rücksicht auf das Umfassende der Welt und die Verbindung desselben mit dem Urwesen kann nicht unschicklich damit verglichen werden, daß Thales das Wasser als das Urwesen ansah, weil auf ihm die Erde schwimme. So kam Anaximenes zu seinem Bilde, unter welchem sich ihm das Weltganze

L. II, 3; Plutarch ap. Euseb. praep. ev. I, 8. etc. 9) Plut. de plac. phil. I, 3.

darstellte, zu dem Bilde eines Lebenden, dessen ganzes Sein in seinem Leben und dessen Leben allein durch die Kraft der Luft bestände; sein wahres ursprüngliches Sein könne daher nichts anderes, als Luft sein.

In dieser Natur-Ansicht des Anaximenes, verglichen mit der Ansicht des Thales, können wir nun schon ein Fortschreiten bemerken und zwar in doppelter Art. Denn zuerst erscheint hier die Form, unter welcher das Leben aufgestellt wird, veredelt, in dem nicht mehr die unbewußten Anfänge des Lebens, der Saame, in welchem das Gemeine niedriger Geschlechter sich von dem Bessern höherer Geschlechter nicht unterscheiden läßt, als Bild des allgemeinen Lebens aufgenommen wird, vielmehr etwas schon mehr Gesondertes und höhere Stufen Bezeichnendes an dessen Stelle tritt, das Athmen der Luft nemlich, welches an die geistigen Thätigkeiten des Menschen erinnert und mit der geistigen Einheit des Menschen verglichen wird. Zweitens aber auch muß die Luft als Element, in sofern sie zur Erklärung aller Dinge dienen sollte, mit dem Wasser verglichen, als dem Zwecke aller Philosophie näher liegend angesehn werden, da sie gegen jenes gehalten ein weniger in die Sinne Fallendes, mehr an das Nicht-Sinnliche Erinnerndes ist. Diese Eigenschaft der Luft

soll auch Anaximenes selbst bemerkt haben, indem er lehrte, daß die Gestalt der sich gleichen Luft dem Sinne der Augen entfliehe und nur durch ihre Verwandlungen, durch Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung offenbart werde[10]).

Wenn nun Anaximenes die Luft als das Wesen der Welt mit der menschlichen Seele vergleicht, so könnte man sagen, er sei nicht weit von der Vorstellung einer Weltseele entfernt gewesen. Denn dasjenige, wovon er ausging in seiner Vorstellung von der Luft als Ursein, war ja eine Vergleichung der Welt mit dem Menschen, in welchem die Seele dieselbe Stelle einnehme, welche in der Welt die Luft; so also sind bei diesem Philosophen Luft und Seele gleiche Begriffe, beide auf einander wechselseitig hindeutend. Wollte man aus diesen Gründen die Vorstellungsart des Anaximenes mit dem Begriffe einer Weltseele vergleichen, so würde man doch hierbei das Wichtigste übersehen, nemlich daß in dem Anaximenes noch gar kein solcher Gegensatz ist, welchen die Spätern durch Seele und Körper bezeichneten. Ihm ist vielmehr noch alles eins, in der Welt die unveränderte, sich gleiche Luft und ihre verschiedenartigen Zustände, in dem Menschen Seele und Körper. Eben so könnte man dem Anaximenes den Vor-

10) Origen. philos. c. 7.

wurf machen, daß er das Wesen der Seele für kör-
perlich ausgegeben habe; aber dieser Vorwurf würde
aus demselben Grunde, wie der vorher angeführte,
falsch sein; denn es würde auch denselben voraus-
gesetzt werden, daß dem Anaximenes schon der Ge-
gensatz von Körper und Geist entwickelt gewesen sei
und daß daher eine falsche Auflösung desselben, wo-
durch eines seiner Glieder aufgehoben worden sei,
habe vorkommen können. Für die Geschichte der al-
ten Philosophen ist es verderblich, wenn man die Vor-
stellungen alter Zeit nach neuem Maaßstabe messen
will. Bei dem allmäligen und theilweisen Erwachen
philosophischer Begriffe mußte noch vieles lange Zeit
in verborgenem Dunkel, wie in der bewußtlosen Un-
schuld der Kindheit schlummern, welches erst nach
und nach durch die fortschreitende Gewalt des wis-
senschaftlichen Denkens an das Licht gezogen ward,
dann aber auch in Gegensätzen hervortrat und den,
welcher nicht bedachtsam mit ihnen zu verfahren
wußte, zu Irrthümern fortreißen konnte. Sobald der
Gegensatz aufgedeckt ist, wird auch die Wahl freige-
lassen, ob wir ihn anerkennen wollen oder gewalt-
sam ihn aufheben, das eine oder das andere seiner
Glieder leugnend; dann findet bei der Entscheidung
Vorliebe oder Abneigung statt. So lange aber der
Gegensatz noch unbemerkt und gleichsam eingewickelt

schlummert, kann weder von Wahl, noch von Vorliebe oder Abneigung die Rede sein.

Auf entschiedene Weise dagegen tritt ein anderer Gegensatz beim Anaximenes hervor, der Gegensatz nämlich zwischen den gewordenen Dingen und der werdenden Luft. Dieser spricht sich zuerst darin aus, daß die Luft an sich unendlich genannt wird, endlich aber in Rücksicht auf ihre verschiedenen Eigenschaften, in welchen das Wesen und die Verschiedenheit der einzelnen Dinge besteht. Die Luft, soll Anaximenes gesagt haben, ist ihrer Art nach unendlich, begrenzt aber den Beschaffenheiten nach, welche sie annimmt[11]), oder wie Cicero dasselbe ausdrückt, die Luft ist unendlich, das aber, was aus ihr entsteht, ist bestimmt[12]). Auf eine andre Weise drückt sich dieser Gegensatz auch in dem aus, was wir schon früher erwähnt haben, daß er nemlich von der sich gleichen Luft sagte, sie entfliehe den Sinnen der Augen und offenbare sich nur durch ihre besondern Beschaffenheiten, durch Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung. In diesem Gegensatze verließ Anaximenes die Grenzen, der Physik, indem er den Gedanken eines Unbegrenzten und Nicht-Wahrnehmbaren,

---

11) Plut. ap. Euseb. praep. ev. I, 8. 12) Quaest. acad. II, 37.

also Uebernatürlichen faßte, daß er jedoch dieses sich vollkommen klar gedacht, läßt sich kaum annehmen; ein solcher Gedanke, wenn er sich deutlich gezeigt, würde ihm und seiner Schule nicht so schnell haben entfliehen können. Wahrscheinlich wollte er mit den anführten Behauptungen nur sagen, daß die Luft niemals in ihrem Urzustande, von den besondern Beschaffenheiten getrennt, zu unserer Wahrnehmung gelange, sondern immer nur unter irgend einer besondern endlichen Beschaffenheit bald dichter bald dünner. Daß aber dieser Gegensatz von einem Natürlichen und einem Ubernatürlichen, beides unter dem Bilde der Luft, ihm wiewohl nicht völlig klar entstand, dies war der Natur des menschlichen Wissens ganz gemäß, welchen dieser Gegensatz eben so leicht entsteht, als sich verbirgt, wenn er schärfer gefaßt werden soll. Daher finden wir auch genug Aehnliches bei andern Philosophen der frühesten Zeit angedeutet.

Verwandt damit ist die Frage, wie Anaximenes den Begriff des göttlichen Seins zu seinem Urwesen gestellt habe. Hierüber finden wir verschiedene Angaben. Cicero sagt, er habe die Luft Gott genannt [13]), Augustinus aber [14]), er habe die Götter für aus Luft

13) De natur. deor. I., 10. 14) De civ. dei VIII., 2;

Luft entstandene Wesen gehalten. Diese verschiedenen Angaben lassen sich doch mit einander vereinen; denn des Cicero Behauptung scheint aus einer freiern Erklärung, welche er überall an jener Stelle zeigt, hervorgegangen zu sein und natürlich muß in der Lehre des Anaximenes die Luft als das Höchste, als das Göttliche angesehn werden. Nach dem Zeugnisse des Augustinus aber muß sich Anaximenes an den Polytheismus des Griechischen Volks angeschlossen haben. Bei den frühern Jonischen Philosophen finden wir keinen Streit gegen die Volksvorstellungen von den Göttern.

Was nun die Art betrifft, wie Anaximenes das Sein der einzelnen Dinge und die Bildung der Welt aus dem Urwesen, der lebendigen Luft, ableitete, so ist zuerst zu bemerken, daß er der Luft eine ewige Bewegung beilegte, durch welche die Veränderung der Dinge geschehe[15]), daß er also die Weltbildung für ewig ansah. Aristoteles[16]) bemerkt sowohl von ihm, als auch vom Diogenes von Apollonia, daß sie die Luft vorzüglich zum Urstoffe der einfachen Körper gemacht hätten. Wenn dies nun auch vom Diogenes von Apollonia zu bezweifeln sein möchte, so

vergl. Origen. phil. a. a. O. 15) Cicer. de Nat. D. I. l.; Plut. ap. Euseb. l. l.; Orig. phil. l. l. 16) metaph. I, 3.

scheint Aristoteles hierbei um so mehr auf den Anaximenes gesehn zu haben. Und eine solche Weltbildung, die von den einfachen Körpern ausgeht, legt auch Cicero dem Anaximenes bei[17]; aus der Luft entsteht die Erde, das Wasser, das Feuer, darauf aus diesen alles Uebrige. Aehnliches haben auch Andere berichtet[18]) und auch das, was schon früher erwähnt worden ist, daß nemlich die Beschaffenheiten, welche die unendliche Luft in ihrer Umbildung annimmt, begrenzter Art sind, zeigt eine entschiedene Richtung auf das Elementarische; denn es hätte nicht gesetzt werden können, wenn auf die unendliche Verschiedenheit der einzelnen lebendigen Dinge in der Ableitung gesehen worden wäre. Ueber die Ordnung aber, in welcher die Elemente nach einander entstanden, stimmen die Angaben nicht überein. Denn nach dem Plutarch[19]) soll zuerst aus der Luft die Erde entstanden sein, nach dem angeblichen Origenes[20]) aber werden als Zwischenglieder zwischen beiden Wolke, Regen und Wasser angeführt. Für die letztere Ueberlieferung scheint auch eine andere zu sprechen, welche nach Anaximenes lehrt, aus verdichteter Luft entstehen die Wolken, wenn sie aber

17) acad. qu. II, 37. 18) Plut. ap. Euseb. l. l. Orig. phil. l. l. 19) a. a. O. 20) a. a. O. So auch Simplikios ad Ar. phys. fol. 6, a.

noch mehr verdichtet werden, Platzregen[21]) und am meisten muß für sie sprechen, alles was dafür angegeben werden kann, daß Anaximenes die Verwandlung der Luft durch Verdichtung habe geschehen lassen, denn Verdichtung geschieht nothwendig allmälig und muß viele Grade durchlaufen, um bis zur äußersten Stufe des Dichtseins, der Erde, zu gelangen.

Um also über die Frage entscheiden zu können, nach welcher Ordnung Anaximenes die Elemente aus der Luft abgeleitet habe, müssen wir die Untersuchung über die Verwandlungsarten der Dinge einschalten. Es ist wahr, am allgemeinsten wird dem Anaximenes die Vorstellungsart zugeschrieben, daß das Mittel, durch welches die in sich gleiche Luft verschiedene Gestalten annimmt und daher die Bildung der Welt entsteht, Verdünnung und Verdichtung sei, aus verdichteter Luft nemlich werde Wasser und Erde, aus verdünnter Luft Feuer[22]), aber doch werden noch andere Verwandlungsarten neben diesen angegeben, Wärme und Kälte, im Allgemeinen sowohl, als im Besondern[23]). Doch die erstere Angabe erhält durch

---

21) Plut. de plac. ph. III, 4. 22) Plut., Orig., Simpl. ll. ll. 23) Orig. l. l.; die hier angegebene Entstehung des Erdbebens stimmt jedoch nicht mit Aristot. meteorol. II, 7. und Plut. de plac. phil. III, 5.



eine schon angeführte Stelle des Plutarchos[24]) ein unbestreitbares Uebergewicht, sowohl weil diese Stelle vollkommen ausführlich ist, als auch weil sie sich auf den eigenen Ausdruck des Anaximenes beruft. Das Kalte, wird daselbst gesagt, und das Warme sind nicht wesentlich, sondern nur Veränderungen des Urwesens; das Zusammengezogene und Verdichtete der Luft ist die Kälte, das Dünne aber und Nachgelassene (χαλαρὸν, der eigene Ausdruck des Anaximenes) die Wärme. Daher werde auch nicht unrichtig gesagt, Warmes und Kaltes sende der Mensch aus dem Munde; denn es kältet der Hauch zusammengedrückt und verdichtet durch die Lippen, aus dem geöffneten Munde aber herausfahrend wird er warm durch seine Dünnheit. Hieraus ist es klar, daß Anaxagoras Verdünnung und Verdichtung als die Mittel der Verwandlung der Luft ansah und daß er die Wahrnehmungen der Wärme und Kälte auf jene nicht sinnlichen Gründe zurückführte. Wir treffen also hier zuerst mit Bestimmtheit auf die Vorstellungsart über Verwandlung der Elemente, welche vielen Spätern gemein ist. Aber auch noch in anderer Rücksicht ist uns jene Stelle des Plutarch merkwürdig; denn der Grund des Anaximenes für

---

24) De primo frigido. opp. tom. IV. pag. 839.



seine Verwandlungsart ist wieder von einer Aeußerung des menschlichen Lebens hergenommen und deutet daher auf den Mittelpunkt seiner Lehre zurück. Auch der Ausdruck des Anaximenes giebt zu Betrachtungen Veranlassung; vielleicht bediente er sich gar nicht der Ausdrücke dünn und dicht, sondern statt deren der Wörter nachgelassen und angespannt, welche bezeichnender für die Thätigkeit lebendiger Wesen sind, als jene.

Nachdem wir auf diese Weise zur Gewißheit über die Verwandlungsarten gekommen sind, scheint es überflüßig noch einmal zu der vorherbetrachteten Frage über die Entstehungsreihe der Elemente zurückzukommen, denn man wird nun nicht anders entscheiden können, als daß die Erde nicht habe aus der Luft entstehen können, ohne durch die zwischen beiden liegenden Grade des Dichtseins, durch Wolke, Wasser und andere durchzugehn. Doch darf auch das nicht verschwiegen werden, was für die Angabe des Plutarch spricht, daß die Erde zuerst aus der Luft entstanden sei, zuerst nämlich die genaue Angabe des Einzelnen und dann auch, daß beim Cicero dieselbe Reihe der Elemente nicht zufällig angeführt zu sein scheint. Wenn wir nun aus diesen Gründen uns geneigt fühlen dem Zeugnisse des Plutarchos an und für sich Glauben zu schenken, so entsteht die

Frage, wie wir es mit dem vereinigen können, was wir früher über den allmäligen Uebergang in der Bildung der Elemente festzusetzen genöthigt waren. Zu einer solchen Vereinigung leiten uns die Angaben über die Entstehung der Sonne und der übrigen Gestirne und über das Verhältniß, in welchem sich Anaxhmenes die Himmelskörper zu unserer Erde dachte. Nach allen diesen Angaben ist es klar, daß er die Erde sich als den Mittelpunkt der ganzen Welt dachte, die Himmelskörper aber sich um sie herum bewegen ließ, theils aus Erde, theils aus Feuer bestehend[25]) und daß er dieser Stellung gemäß den Gestirnen auch ihren Ursprung aus der Erde zutheilte[26]). Hieraus läßt sich mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß Anaximenes die Erde als Weltkörper zuerst durch die ewige Bewegung entstehn ließ, ihrem Range unter den übrigen Weltkörpern gemäß, und daß er, diese als Anfangspunkt der Weltbildung betrachtend, sich ihrer als Quelle oder Mutter der übrigen Weltkörper bediente. Darum mußte aber der Weltkörper, welchen wir die Erde nennen, nicht nothwendig aus dem Elemente Erde bestehn,

---

25) Plut. ap. Euseb. l. l.; de plac. phil. II, 11, 16. Stob. eclog. phys. p. 510, 525. 26) Orig. phil. l. l.; Plut. ap. Euseb. l. l.

sondern konnte als eine der Luft näher liegende Masse gedacht werden, welche erst allmälig in ihren jetzigen Zustand überging. Hiermit stimmt auch der Ausdruck des Plutarchos überein, die Erde sei aus zusammengeballter Luft entstanden; auch bezeichnet dieser Schriftsteller sie gar nicht als Element; beim Cicero aber, wenn er durch die Stellung seiner Worte die Entstehungsreihe der Elemente anzeigen wollte, müßte eine Verwechslung des Weltkörpers Erde mit dem Elemente Erde vorgegangen sein.

Noch eins wäre über die Naturlehre des Anaximenes zu bemerken, bei welchem wir jedoch nur zweifelnd vorübergehn können. Anaximenes soll gelehrt haben, die Welt sei nicht nur aus Luft entstanden, sondern werde auch wieder in Luft zurückkehren[27]). Eine ähnliche Lehre vom Weltuntergange wird auch schon dem Thales von einigen spätern Schriftstellern zugeschrieben; aber so wie bei diesem die Uebertragung späterer Meinungen auf den ältesten Philosophen augenscheinlich ist, so läßt sie sich auch bei dem Anaximenes muthmaßen. Seiner Ansicht nach konnte er, so viel wir über seine Lehre entscheiden können, die Welt eben so gut für ewig, als für vergänglich ansehn.

27) Plut. de plac. phil. I, 3. Orig. phil. I. l. Simplic. ad Arist. phys. fol. 257. b.



III.

Dem Anaximenes am ähnlichsten in seiner Lehre ist **Diogenes** von **Apollonia** auf der Insel Kreta. Von seinen Lebensumständen wissen wir wenig. Er wird ein Schüler des Anaximenes genannt, womit aber eine andere Angabe, die ihn zum Zeitgenossen des Anaxagoras macht, nicht recht stimmen will, denn Anaxagoras war nach den wahrscheinlichsten Rechnungen um die 70. Olympiade geboren. Dieses Verhältniß scheint aus der Aehnlichkeit der Lehren genommen zu sein, aus welcher sich doch keine persönliche Bekanntschaft folgern, sondern mit Gewißheit nur soviel sagen läßt, daß er mit der Philosophie des Anaximenes auf irgend eine Art bekannt geworden sein möge. Simplikios sagt von ihm nach dem Theophrastos, er habe das Meiste zusammengetragen und Einiges nach dem Anaxagoras, Anderes nach dem Leukippos gesprochen [1]; aber diese Behauptung beruht wohl ebenfalls auf keiner geschichtlichen Ueberlieferung, sondern nur auf der Vergleichung der Lehren dieser Philosophen, bei welcher Theophrastos das Unbekanntere auf das Bekanntere bezog. Doch auch in dieser Beziehung kann die Vergleichung

---

1) ad Arist. phys. fol. 6. a.

nicht auf die allgemeinsten Grundsätze, sondern nur auf das Besondere gehn, wie schon die Zusammenstellung zweier in ihrer Lehre so verschiedener Männer, wie Anaxagoras und Leukippos, lehrt. Er soll zu Athen gelebt und daselbst wegen großes Neides nicht wenig Gefahr ausgestanden haben [2]). Diese Nachricht ist nicht ohne Verdacht gegen ihre Wahrheit sowohl wegen des Stillschweigens aller übrigen Schriftsteller, als auch wegen der leicht möglichen Verwechslung mit dem Diagoras dem Gottesleugner, auf dessen Kopf die Athenienser den Preis eines Talents gesetzt hatten. Er schrieb eine Schrift über die Natur, deren Anfang uns Diogenes Laertios und aus der uns mehrere Bruchstücke Simplikios aufbewahrt haben. Der letztere schließt auch aus Erwähnungen in dieser Schrift, daß er noch zwei andere Schriften, gegen die Physiologen und über die Meteorologie, verfaßt habe [3]). Die Muthmaßung Schleiermachers jedoch [4]), daß die Titel dieser Schriften nur aus einem Misverständnisse entstanden sein möchten, welches Theile der Schrift über die Natur mit besondern Ganzen verwechselte, ist

2) Diog. L. 9, 57. nach Demetrios Phalereus. 3) ad Arist. phys. fol. 32. b. 4) Ueber den Diogenes von Apollonia in den Abhandlungen der Akademie zu Berlin. 1815.

nicht unwahrscheinlich. Aus jenen Bruchstücken seiner Schrift ersieht man schon eine über die anfängliche Unbeholfenheit philosophischer Rede hinweggestiegene Fertigkeit und so wie die Rede, so ist auch die Forschung geordnet, nicht mehr von halbklarer Ahndung ausgehend, sondern dialektisch gewendet und zu bestimmten Gedanken entfaltet. Alles dies verräth schon ein späteres Zeitalter und Bekanntschaft mit verschiedenen philosophischen Ansichten, welche seine Beobachtung freier machte und sich, nach jener Angabe beim Simplikios, in Bestreitung fremder Meinungen zeigen konnte; so möchte man wohl auf die Vermuthung geführt werden, daß er Athen wenigstens besucht habe, wo sich allmälig ein freieres Leben der Philosophie vorzubereiten anfieng.

Beim Diogenes tritt dasjenige, was wir vorher nur aus einzelnen Winken für das Wesen der früher betrachteten Jonischen Philosophie ansehn konnten, auf eine bestimmte und sichere Weise uns entgegen, so daß wir aus seinen Fragmenten ein willkommenes Licht über unsern Gegenstand sich verbreiten sehen. Es ist allerdings auffallend, daß nur von ihm, den die alten Schriftsteller unter allen Philosophen der ersten Periode fast am seltensten erwähnen, sich eine Schrift bis zu der Zeit des Simplikios erhalten. Es scheint aber deswegen von den

Spätern ihm geringere Aufmerksamkeit geschenkt worden zu sein, weil er jünger war und zu einer Zeit lebte, in welcher die Art der Philosophie, die er ausbildete, ihrem Untergange schon entgegenging und seine Bemühungen daher weniger beachtet wurden. Dagegen mochten vielleicht in anderer Rücksicht seine Schriften nützlich sein, vermuthlich wegen mancherlei Bemerkungen über die Natur des Menschen, von welchen uns Simplikios sagt, daß er besonders von ihr gehandelt habe [5]). Auch finden wir noch mehrere Spuren von dem, was er über die körperliche Natur des Menschen lehrte, worunter auch eine genaue Lehre von den Adern war [6]).

Bisher, soviel wir wissen, hatten die Jonischen Philosophen nach einer Einheit, welche den Urgrund aller Dinge enthalten sollte, geforscht, ohne sich deutlich die Nothwendigkeit einer solchen Forschung auseinander zusetzen, mehr von einer dunkeln Ahndung getrieben. Diogenes aber, vielleicht durch den Widerspruch solcher, die allein der Erfahrung sich hingeben wollten, erregt, vielleicht auch der atomistischen oder einer ähnlichen Vorstellungsart sich ent-

---

5) ad Arist. phys. l. 1. 6) Arist. hist. anim. III, 2. Clem. Alex. paedag. I, 6. ed. Pott. Censorinus de die nat. c. 5; 6; 9.



gegensetzend, suchte die Gründe für sein Verfahren zu entwickeln und dadurch, wie er sich ausdrückt, einen unbestreitbaren Grund seiner Lehre zu geben [7]). „Mir scheint, sagt er, überhaupt Alles sich aus Demselben zu verändern und durch Dasselbe zu sein. Und dieses ist offenbar; denn das, was in dieser Welt ist, Erde und Wasser und das Andere, was in dieser Welt seiend erscheint, wenn von diesem etwas durch eigene Natur anders wäre und nicht Dasselbe seiend sich vielfältig umwandelte und verändert würde, so würde es doch sich weder mit Anderm vermischen können, noch würde Nutzen oder Schaden einem Andern daraus entstehen; weder würde eine Pflanze aus der Erde wachsen, noch ein Thier oder sonst etwas Anderes würde entstehen, wenn nicht alles so zusammenstände, daß es dasselbe wäre. Alles dieses also, aus demselben verwandelt, wird zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes und kehrt wieder zu Demselben zurück [8])." Dasselbe sagt auch Aristoteles [9]) von unserm Philosophen, daß er mit Recht behauptet habe, wenn nicht Alles aus Einem wäre, so würde nicht wechselsweise Thun und Leiden unter den Dingen sein. Der Grund also, aus welchem

7) Diog. L. IX, 57. 8) beim Simplic. fol. 32. b.
9) de gener. et. corr. I, 6.

Diogenes sich das nothwendige Sein eines einartigen Urwesens ableitete, war der Zusammenhang aller veränderlichen Dinge unter einander in Leiden und Thun, wodurch sie ihre gemeinschaftliche Natur und ihren gemeinschaftlichen Ursprung beurkunden.

So wie Anaximenes nahm auch der Apolloniate die Luft als das Urwesen an, aus welchem sich Alles verwandele und an keinem andern Bilde war ihm diese Meinung erwachsen, wie jenem seinem Vorgänger. „Denn der Mensch, sagt er, und die andern athmenden Thiere, leben durch die Luft und diese ist ihnen Seele und Verstand; wenn sie aber von ihr verlassen werden, dann sterben sie und der Verstand vergeht ihnen. Die Seele aber ist allen Thieren dasselbe, Luft, bald kälter, bald wärmer und überhaupt von verschiedenen Arten [10]). Hierin spricht sich deutlich das Bild aus, unter welchem Diogenes das Weltall anschaute; es war ihm reines Athmen, Hauchen der Luft, ähnlich einem lebendigen Menschen und wie dieser, begabt mit Verstand [11]) Eine ähnliche bildliche Anschauung lag der Lehre des Ana-

10) b. Simpl. a. a. O. 11) νόησις, man kann dies eben so gut Vernunft übersetzen, aber man muß dabei weder an die eine, noch an die andere gesonderte Geistesthätigkeit, welche man mit diesen Namen zu bezeichnen pflegt, denken.



ximenes und auch des Thales zum Grunde, wie wir gesehn haben; aber beim Diogenes wird, nach natürlicher Ausbildung und Verfeinerung der Vorstellungen, das Urwesen schon als etwas Höheres gedacht, als bei jenen seinen Vorgängern; nicht mehr das niedere Pflanzen- und Thier-Leben, auch nicht mehr das thierische Leben des Menschen allein, sondern das verständige Leben des Menschen erscheint als das Ebenbild des Weltalls.

So wie seiner Vorstellung nun in dem Menschen die Verstandeskraft hervortrat, so sah er sie auch in der Welt als herrschend an und sogar gab er dies, daß in der Weltordnung so viel verständige und zweckmäßige Anordnung erblickt werde, als einen Grund an, weswegen die Luft, als der Grund des verständigen Lebens, für das Urwesen gehalten werden müsse. „Viel Verstand müsse in dem Urwesen sein; denn nicht war es möglich, sagt er, daß es so vertheilt worden wäre ohne Verstand, so daß es aller Dinge Maaß hat, des Winters und des Sommers, des Tags und der Nacht, des Regens und des Windes und des heitern Wetters; und wenn jemand auch das Andere bedenken will, so wird er alles so bestellt finden, wie es auf das Beste zu vollbringen war[12]). Hieraus also sehen wir, daß ihm das Ur-

12) b. Simpl. a. a. O.

wesen nicht eine blinde Naturkraft war, sondern daß er ihr Zwecke beilegte in ihrem Handeln, daß er mit der Kraft ihr auch die Einsicht als Leiterin derselben zuschrieb, weswegen er sie nicht nur stark, sondern auch vieles wissend [13]) nannte.

Beim Diogenes finden wir auch, eben so wie beim Anaximenes, den Gegensatz zwischen dem Ursein und dem abgeleiteten Dasein der Dinge, nur daß er denselben nicht auf dieselbe Weise aussprach, so viel wir jetzt noch aus dem Ueberlieferten zu erkennen vermögen. Denn zuerst finden wir den Gegensatz nicht so ausgeführt, daß die Luft als unendlich, die Beschaffenheiten der einzelnen Dinge aber als endlich angegeben würden; vielmehr sind die Beschaffenheiten der verwandelten Luft dem Diogenes unendlich. Warum er hierin von der Lehre des Anaximenes, der seine Meinungen sonst sich anschließen, abwich, dies werden wir erst dann nachweisen können, wenn wir die Art betrachten, nach welcher er im Einzelnen seiner Naturbetrachtung verfuhr. Außerdem ist aber auch nirgends angedeutet, daß er, wie Anaximenes, die Luft in ihrem ursprünglichen Zustande, als nicht wahrnehmbar angesehen habe, entgegengesetzt den wahrnehmbaren Zuständen der Dinge. Aber in einer

13) ebendaselbst.

andern Gestalt trat ihm dieser Gegensatz hervor und zwar auf eine doppelte Art. Denn er lehrte, das Ganze sei unendlich, die Welt aber begrenzt[14]), wobei er wohl keinen andern Unterschied zwischen dem Ganzen und der Welt machen konnte, als den zwischen dem Ursein und den abgeleiteten Dingen. Denselben Gegensatz bezeichnete er, indem er sagte, die Luft sei ein- und dasselbe, ein ewiger und unsterblicher Körper, während von den andern Dingen das eine werde, das andere vergehe[15]). Simplikios findet hier einen Widerspruch in der Lehre des Diogenes, von dem sie jedoch frei ist, wie man erkennen kann, wenn man genauer das Wesen dieser Ansicht betrachtet. Der Widerspruch nämlich soll darin liegen, daß behauptend, durch Veränderung der Luft würden die andern Dinge, er doch die Luft ewig genannt habe; sollte aber hiermit wirklich etwas Widersprechendes gesetzt sein, so müßte der Grundsatz aufgestellt sein, daß das Ewige nothwendig unveränderlich bleibe. Ein solcher aber ist bei dem Diogenes wenigstens nicht angegeben und Simplikios widerlegt ihn nur aus seinen eigenen Grundsätzen.

Dies

---

14) Plut. de plac. phil. 2, 1. 15) b. Simpl. a. a. O.

Dies führt uns aber näher zu der Betrachtung des Verhältnisses, in welchem sich Diogenes die ewige Luft zu den vergänglichen Dingen denken mochte. Das innigste Verhältniß dachte er sich wohl gewiß zwischen diesen und jener und keine auf irgend eine Weise gesetzte Trennung zwischen beiden, wie wir aus einem Bruchstücke seiner Schrift sehen. „Denn mir scheint, sagte er, von der Luft alles gelenkt zu werden und sie über alles zu herrschen; woher ihr der Brauch stammt, zu jedem zu kommen und alles zu ordnen und in allem zu sein, so daß auch nicht Eins ist, welches an ihr nicht Theil hätte[16].“ So war also das Sein der einzelnen Dinge dem Diogenes nicht etwa ein von der Luft Getrenntes, vielmehr nur ein besonderer Zustand der Luft selbst, ein durch die Luft Belebtes. So wie Diogenes das Urwesen unter dem Bilde der menschlichen Natur sich dachte, so trug er dieses Bild auch auf die Verän-

16) b. Simpl. fol. 33. a. Schleiermacher findet bei dieser Stelle Bedenken, welche mir aber nicht schwierig zu heben scheinen; ἔθος darf nicht auf etwas Sittliches bezogen werden; es soll nichts als die Handlungsweise der Luft im physischen Sinne bezeichnen; τούτο muß man sächlich nehmen und auf die beschriebene Wirkungsart der Luft beziehn; der Infinitiv nach ἔθος könnte anstößig scheinen, doch steht er auch Herodot I, 82 ähnlich nach νόμος.

derungen, auf das Entstehen der einzelnen Dinge über; daher erschien ihm die Einheit und die Ewigkeit der Luft nicht anders, als die Einheit und die Dauer des Menschen, beide ungetrübt durch die Veränderungen, welche in ihrem Leben nothwendig vorkommen. Vergleichbar dem Menschen, scheint also Diogenes gedacht zu haben, welcher in ewigem Wechsel mancherlei Zustände erlebt, vom Kinde zum Manne reift und auch wieder zur Schwachheit des Alters herabsinkt, dabei aber doch immer derselbe Mensch bleibt, diesem gleich lebt auch das ursprüngliche Sein, mancherlei Veränderungen unterworfen, dabei aber immer dieselbe ewige Luft bleibend; und nach dieser Vorstellungsart darf man sich nicht wundern, daß Diogenes die Luft einen ewigen unsterblichen Körper nannte, einen Körper, der nicht dadurch vergeht, daß etwas Anderes aus ihm entsteht, vielmehr in diesem Andern selbst sein unsterbliches Leben fortsetzt.

In der Ableitung der einzelnen Dinge aus der Luft ist Diogenes ebenfalls sehr verschieden von dem Anaximenes. Denn, wie schon erwähnt, nahm er nicht eine endliche Verschiedenheit der Luft, durch welche die Dinge werden an, sondern unendliche Arten derselben. „Nicht ein Ding, sagte er, hat auf gleiche Weise Theil an der Luft, sondern viele Weisen sind der Luft und des Verstandes. Denn man-

nigfaltig ist sie, wärmer und kälter, trockner und feuchter, ruhiger und schnellere Bewegung habend und andere viele Verschiedenheiten sind in ihr, unendliche, sowohl des Verhaltens, als der Farbe[17]." Diese Annahme unendlicher Arten der Veränderung deutet nun wohl ohne Zweifel auf keine solche Art der Naturbetrachtung, welche von den einfachen Körpern, den sogenannten vier Elementen, anhebt, vielmehr scheint sie sich auf die besondere Natur der individuellen Wesen, welche unendlich ist, zu richten. Dies wird uns auch durch mehrere andere Zeichen bestätigt; „denn, so sagt Diogenes, aller Thiere Seele ist zwar dasselbe, Luft, welche wärmer ist, als die uns umgebende äußere, viel kälter aber, als die bei der Sonne; aber dieses warme ist keinem der Lebendigen gleich, auch nicht einmal den Menschen unter einander, sondern es ist verschieden, zwar nicht sehr, so daß es vielmehr sich sehr nahe kommt, aber

17) b. Simpl. fol. 33. a. ἡδονῆς, des Verhaltens, habe ich mit einem so weiten Worte übersetzt, als möglich, denn es kann hier nicht in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht werden, da es beim Anaxagoras (Simpl. fol. 33. b.) in derselben Verbindung vorkommt, bei diesem aber, von den Homöomerien gebraucht, kein inneres Wohlgefühl oder dergleichen bedeuten kann; welcher Sinn ihm zukomme, mögen Andere entscheiden.

doch auch nicht vollkommen gleich [18])." Und diese unendliche Verschiedenheit der einzelnen Dinge unter einander, so daß keins dem andern völlig gleich ist, leitet er eben aus der unendlichen Verschiedenheit der Veränderungen, deren das Urwesen fähig ist, ab." Weil nun, sagt er, mannigfaltige Verschiedenheit demselben Wesen einwohnt, sind auch mannigfaltig die lebendigen Wesen und viele und weder an Gestalt, noch an Lebensart, noch an Verstand sich gleichend wegen der Menge der Verschiedenheiten, obgleich alles durch dasselbe lebt und sieht und von demselben alles das andere denken (νόησιν) hat [19])."
Hieraus wird man wohl hinlänglich berechtigt sein, die Angabe des Aristoteles [20]), Diogenes habe die Luft zum Urwesen vorzüglich der einfachen Körper gemacht, für ungegründet zu halten, oder nur auf Einzelheiten in der Ableitung zu beziehen, in welcher er sich auf jene größeren Massen in der Natur beziehen mochte, sobald er auf das Individuelle überging.

Obgleich aber Diogenes nach diesen Bruchstücken seines Werkes, die Veränderungsweisen der Luft als unendlich setzt, so findet doch nach seiner Beschreibung zum Theil unter ihnen nur ein Grad-Unterschied

18) ebendas. 19) ebendas. 20) Metaph. I, 3.

statt; sie verändert sich, indem sie bald wärmer, bald kälter, bald trockner, bald feuchter u. s. w. wird und bei diesen Veränderungsarten findet sich kein durchaus und wesentlich verschiedenes ein. Hiernach nahm er also, bei aller Unendlichkeit seiner Veränderungen, doch gewisse allgemeine Arten derselben an und daher läßt es sich wohl denken, daß er auch eine allgemeinste Art der Veränderung, woraus alle besondere Zustände der Dinge entständen, anerkannt habe, die unendlichen Besonderheiten der einzelnen Wesen nur als gradweise Verschiedenheiten jener allgemeinsten Art betrachtend. Dieses erzehlen auch Diogenes Laertios[21]) und Plutarchos[22]), indem sie angeben, daß Diogenes, so wie Anaximenes, die Luft durch Verdünnung und Verdichtung habe die einzelnen Dinge erzeugen lassen. Man könnte zwar hierin nur eine Uebertragung dieser Lehre von dem vermeinten Lehrer auf den Schüler suchen, allein in der angeführten Stelle des Plutarchos steht diese Angabe doch in zu genauer Verbindung mit der daselbst vorgetragenen Lehre von der Ausbildung unseres Erdkörpers und der Himmelskörper, welche ohne Zweifel nicht Anaximenisch ist, sondern dem

21) IX, 57. 22) b. Euseb. praep. ev. I, 8. Eben so Theophrast. ap. Simpl. ad Arist. phys. fol. 6. a.

Diogenes zugehört. Bei demselben Zeugen wird auch nach Diogenes die Verdichtung und Verdünnung von der Bewegung der Luft abgeleitet und dies wird vom Aristoteles[23]) bestätigt, indem dieser sagt, Diogenes habe der Luft als dem Dünnsten bewegende Kraft beigelegt. Dieser Philosoph scheint also, den Grund der Entstehung endlicher Dinge dadurch aus der unendlichen Luft selbst abgeleitet zu haben, daß er dieser eine ursprüngliche Bewegung beilegte, durch welche sodann die Gegensätze und die Verschiedenheiten in den Dingen entstünden, indem auf der einen Seite die sich bewegende Luft dichter, auf der andern aber dünner würde.

Doch eine nicht unbedeutende Schwierigkeit, welche schon Baile[24]) ans Licht gezogen hat, entsteht hier noch bei, der Vergleichung dieser angeführten Stellen. Aristoteles nemlich nennt die Luft nach Diogenes das Dünnste, Plutarchos aber und noch deutlicher Diogenes Laertios sprechen von einer Verdünnung der Luft. Beides kann im strengsten Sinne der Worte nicht neben einander bestehn. Man möchte nun zwar gern von dieser Strenge etwas nachlassen und am leichtesten möchte der Ausweg scheinen, daß man den Superlativ beim Aristoteles nur als einen

23) de anim. I, 2. 24) Dictionaire Diogen. B.

verstärkten Positiv nähme; allein diesem steht entgegen, daß gerade eben darauf, daß die Luft als das Dünnste angesehen wird, der Beweis ruht, daß sie auch das Bewegende sei; wenn es also irgend etwas Dünneres gäbe, als sie, so würde dieses, und nicht sie, das Bewegende sein. Daher scheint der Ausweg der leichteste zu sein, nach welchem man annimmt, daß die Verdünnung nicht auf den ursprünglichen, sondern auf einen schon verdichteten Zustand der Luft sich beziehe, welcher Ausweg um so eher sich ergreifen läßt, jemehr Diogenes darauf bestand, daß in allen Dingen und in allen Zuständen dasselbe sei, Luft, nur auf verschiedene Weise verwandelt[25]. Denn nach dieser Ansicht konnte er die Uebergänge aus den verdichteten Formen in dünnere als Verdünnung der Luft betrachten.

Doch auch dieser Ausweg hat seine Schwierigkeiten. Denn man wird dabei die Frage nicht umgehen können, wie dem Diogenes sich das Feuer in Beziehung auf die Luft verhalten habe, ob nicht als ein dünnerer Körper, als diese? daß es ein solcher sei, konnte nicht wohl von ihm geleugnet werden, auch war die Frage nach der Entstehung der vier Elemente zu seiner Zeit nicht mehr zu übergehn, da

25) s. oben.

man die Vorstellung von denselben schon beim Anaximenes findet. Es muß aber demohngeachtet unentschieden bleiben, ob Diogenes das Feuer als einen für sich bestehenden Körper angesehn habe, ja ob er es als einen solchen ansehn konnte nach seiner Art der Betrachtung, welche nicht auf das Elementarische, sondern auf das Entstehen des individuellen Seins ging. Damit ist aber doch die Hauptschwierigkeit nicht gelöst, sondern, mag er nun das Feuer besonders als ein Element, oder mag er es nun als einen Zustand der einzelnen Dinge betrachtet haben, so drängt sich doch in beiden Fällen die Frage auf, ob er diesen Zustand nicht habe aus dem ursprünglichen Zustande der Luft durch Verdünnung hervorgehn lassen müssen. Ist aber die Luft als bewegendes Urwesen das Dünnste, so ist eine solche Verdünnung nicht möglich, sondern wir müssen den Urzustand so annehmen, daß er nicht verdünnt werden könne. Dadurch wird man auf die Vermuthung geführt, Diogenes habe sich das Urwesen als eine von Wärme entzündete Luft gedacht und wenn dies auch nur eine gewagte Vermuthung sein sollte, so fehlt es doch nicht ganz an solchen Angaben, die ihr einige Wahrscheinlichkeit mittheilen könnten. Zuerst sprechen für sie die Zeugnisse des Nikolaos von Damas-

kos und des Porphyrios[26]), Diogenes habe das Urwesen ein Mittleres zwischen Feuer und Luft genannt; denn wenn auch zu dieser Behauptung es viel beigetragen haben sollte, daß man zu der von Aristoteles angeführten Meinung von einem Urwesen zwischen Feuer und Luft einen Urheber suchte, so konnte doch wohl dieser nicht aufs Gerathewohl und wie aus dem Stegreife im Diogenes erdichtet werden, sondern es ist zu vermuthen, daß Diogenes zu jener Behauptung in der Beschreibung seines Urwesens Veranlassung gab. Ferner darf man es als günstig für diese Vermuthung ansehn, daß Diogenes sagte, die Seele aller lebendigen Wesen sei Luft, wärmer als die äußere, in welcher wir sind, viel kälter jedoch als die um die Sonne[27]). Um den Zusammenhang dieser Aeußerung mit unserer Vermuthung in das richtige Licht zu setzen, ist zu bemerken, daß Diogenes, von der Analogie zwischen Welt und Menschen ausgehend, das Wesen und den Grund jener in der Seele suchte, so wie diese sich ihm aber als ein warmes Aus- und Ein-Athmen der Luft verkündete, so scheint er auch das Grundwesen der Welt als warme Luft, vielleicht aber als viel wärmere, als der

---

26) s. d. Simplic. ad Ar. phys. fol. 6 a; fol. 32. b.
27) s. oben.

lebendigen Menschen Athem, vielleicht als brennend, wie die Umkreisung der Erde[28]) angesehn zu haben.

Da nun Diogenes als den Grund aller Dinge ein denkendes Wesen angenommen hatte, so blieb ihm die Frage zu beantworten, wie es geschehn, daß nicht in den aus ihm entstandenen Dingen dasselbe Denken wahrgenommen werde? aus welchem Grunde nicht alle Dinge, ebenfalls die Natur ihres Ursprungs an sich tragend, denkende Wesen seien? Diese Frage zu beantworten, lehrte er, daß zwar die andern Thiere, so wie die Menschen, auch Theil an der Luft und der Denkkraft hätten, aber theils wegen der Dichtigkeit, theils wegen des Uebermaaßes der Feuchtigkeit weder dächten, noch wahrnähmen, sondern ähnlich wären den Wahnsinnigen[29]). So werden ihm also die Dichtigkeit und Feuchtigkeit Hindernisse der Denkkraft in ihrer Wirksamkeit und damit sie wirksam hervortreten könne, mochte er einen gewissen Grad der Dünnheit und Trockenheit der Luft verlangen. Doch war ihm die Dünnheit gewiß auch nichts anderes, als die Wärme, wenn wir anders Verdünnung und Verdichtung als die von ihm angenommenen Verwandlungsweisen der Luft betrachten dürfen.

---

28) Diog. Laert. IX, 57. 29) Plut. de plac. phil. V, 20.



Wenn aber Diogenes nach jener Angabe den Thieren selbst das Wahrnehmen abgesprochen haben soll, so möchte dies wohl nur darin seinen Grund haben können, daß er überhaupt keinen Unterschied machte zwischen dem, was wir wahrnehmen und dem, was wir Verstand nennen und dies scheint auch selbst die Vergleichung mit dem Wahnsinnigen darzuthun, welche doch auch schwerlich von ihm ganz abgeschieden von der äußern Wahrnehmung angesehn werden konnten. Daher, wenn er den Thieren das Wahrnehmen absprach, verstand er wohl nur darunter eine richtige und klare Vorstellung von den äußeren Dingen. Denn daß ihm das Wahrnehmen nichts anderes war, als das Erkennen des Aeußeren durch das Zusammentreffen seiner Wirkungen mit unserer eigenen Fähigkeit zu denken, dies geht hervor aus dem, was er über verschiedene Sinne bestimmte. So erklärte er das Hören als das Zusammentreffen der Stimme mit der Luft in uns, wodurch diese in Bewegung gesetzt werde[30]; so den Geschmack durch das Eindringen der Säfte in die schwammartige, poröse Zunge, durch welche sie nach dem Sitze der Seele geleitet werden[31]; das Aufhören der äußern Wahrnehmung im Schlafe aber leitete er daraus her,

30) ib. IV, 16. 31) ib. IV, 18.

daß die Luft, welche als das Erkennende im wachenden Zustande sich durch die Adern über den ganzen Körper verbreitet[32], in diesem zurücktritt in die Brusthöle und den darunter liegenden Bauch, weswegen auch bei den Schlafenden diese Theile wärmer seien[33]; durch ein solches Zurücktreten des Erkennenden in die innern Theile, in welchen der Sitz der Seele (*τὸ ἡγεμονικὸν*) ist[34], mußte nemlich sein Zusammenhang mit dem Aeußern unterbrochen werden. Da dem Diogenes sein Begriff der Luft und des Lebens entstanden war aus der Betrachtung des Ein- und Aus-Athmens lebendiger Wesen, so war es natürlich, daß ihm dieses Bild einer Wechselwirkung zwischen Innen und Außen überall folgte und er mochte die Seele selbst nur als eine solche Wechselwirkung betrachten. Darauf scheint wenigstens die Lehre zu führen, daß das Neugeborne unbeseelt zur Welt komme, jedoch erwärmt, weswegen sogleich nach der Geburt die Wärme in die Lunge gezogen werde[35], worin sich wieder die Verbindung der äußern, mit Feuchtigkeit geschwängerten[36], also auf einer niedern Stufe des Lebens stehenden Luft mit der Wärme als nothwendig zu einem verständigen Leben zeigt.

32) Simplic. a. a. O. 33) Plut. de pl. ph. V, 23. 34) ibid. IV, 5 et 16. 35) ib. V, 15. 36) Alexandr. Aphrod. quaest. natur. II, 3.

Aristoteles[37]) sagt uns, Diogenes habe allen Thieren Athem zugeschrieben und dieses folgte natürlich aus seiner Gleichsetzung des Lebens und Athmens. Daher scheint er schon in den ersten Anfängen des Lebens, dem thierischen Saamen, einen Keim des Athmens angenommen zu haben, denn er sah denselben an als Luft enthaltend oder betrachtete ihn als einen Schaum[38]). Noch weit mehr aber mußte er sich gedrungen fühlen, auch bei solchen Thieren, bei welchen das Athmen sich verbirgt und welche nicht in der Luft leben, wie bei Fischen und Muscheln, es nachzuweisen. Wie er dies that, beschreibt uns Aristoteles[39]): wenn sie das Wasser aus den Kiemen ließen, zögen sie vermittelst des Leeren, welches dadurch im Munde entstünde, aus dem Wasser um den Mund die Luft, da Luft im Wasser enthalten. Aus dieser Beschreibung, vermuthen wir, ist die Behauptung entstanden, Diogenes habe einen unendlichen leeren Raum angenommen[40]); denn wie wir diesen unendlichen leeren Raum zu der unendlichen Luft stellen sollten, wird uns schwer zu begreifen; auch versichert Michael der Epheßer zu der angeführten Stelle des Aristoteles wahrscheinlich genug,

---

37) de respirat. 2. 38) Clem. Alex. paedag. I, 6. pag. 126. ed. Pott. 39) a. a. O. 40) Diog. L. a. a. O.

daß Diogenes kein Leeres überhaupt gelehrt, sondern den Mund nur leer genannt habe, weil er leer von Wasser sei[41]).

Da nun durch das Aus- und Ein-Athmen eine Wechselwirkung zwischen dem Aeußern und Innern bei den Thieren stattfindet, so sieht man wohl ein, wie man den obenangeführten Satz, daß die Thiere nicht wahrnehmen, zu beschränken hat und daß dort nur von einer höhern Wahrnehmung die Rede sein konnte. Wodurch Diogenes die Wahrnehmung der Thiere sich beschränkt dachte, ist schon früher angeführt; doch auch wieder unter den Thieren mochte er Stufen der Wahrnehmungsfähigkeit setzen und namentlich die im Wasser lebenden Thiere für unvollkommner halten, als die Landthiere. Dies geht daraus hervor, daß er behauptete, jene wären nicht fähig soviel Luft zu fassen, als diese und stürben daher, wenn sie außer dem Wasser zuviel Luft einzögen,

---

41) Michael Ephes. fol. 164. b. Man könnte auch Plut. de pl. ph. I, 18. gegen den Diogenes Laertios anführen, welcher sagt, die Philosophen von Thales bis Platon, versteht sich jedoch, nur die sogenannte Folge der Jonischen Schule, hätten gelehrt, es sei kein Leeres. Doch sprachen die ältern Philosophen dies gewiß nicht so negativ aus und solche Anführungen in Bausch und Bogen bedeuten überhaupt nicht viel.

lebten aber im Wasser, weil sie dort nur mäßige Luft schöpften [42]). Zugleich aber sieht man hieraus, daß Diogenes ein gewisses Maaß und Verhältniß des Aeußern und Innern zu einander verlangte, um den Lebensproceß zu erhalten und fortzuführen und daß nach ihm nicht blos das gänzliche Verlassen der Luft [43]), sondern auch das Uebermaaß derselben den Tod herbeiführt.

So weit können wir etwa die Gedanken des Diogenes von dem Leben verfolgen und wir haben nur noch Einiges über seine Vorstellungen von den Himmelskörpern zu sagen, so weit diese philosophische Begriffe zu verrathen scheint. Im Ganzen möchte man muthmaßen, daß dieser Theil der Naturlehre weniger sorgfältig von ihm behandelt worden sei, theils daraus, daß wir nur wenige Angaben, die hierher gehören, von ihm überliefert finden, theils weil die ganze Weise seiner Betrachtung ihn mehr zu dem besondern Leben der Dinge führte. Er soll sich die Entstehung besonderer Weltkörper dadurch erklärt haben, daß bei der allgemeinen Bewegung, indem die Dinge verdichtet und verdünnt wurden, da, wo das Dichte hintraf, es einen Wirbel verursachte. Dadurch sei die Erde in der Mitte fest stehn

42) Aristot. de respir. c. 3. 43) Plut. de pl. ph. V, 23.

geblieben, das Leichtere habe die obere Region eingenommen und die Sonne hervorgebracht[44]). Die Sonne und den Mond und überhaupt die Gestirne sah er als bimmsteinartige Körper an und auf die erstern wenigstens stützen sich nach seiner Vorstellung die Stralen des Aethers[45]), woraus man schließen kann, daß er den die Welt umschließenden Kreis für Aether hielt[46]). Nach einer seltsam klingenden, aber eben deshalb glaubwürdigen Nachricht, hielt er die Gestirne für Werkzeuge des Ausathmens der Welt[47]), wahrscheinlich weil er auch die Welt nach dem Bilde des thierischen Lebens betrachtete. Aus allen diesen Angaben ist man wohl berechtigt anzunehmen, Diogenes habe sich die Welt als ein Ganzes gedacht und daher auch nur eine Welt angenommen. Dies bestätigt auch Simplikios[48]) und wenn er demohngeachtet

---

44) Plut. ap. Euseb. praep. ev. I, 8. Diog. L. a. a. O. 45) Plut. de pl. phil. II, 13 Stob. ecl. phys. I. p. 528: 552. Theodoret. graec. aff. cur. IV. pag. 530. 46) Dieser Vermuthung widerspricht nicht, sondern es bestätigt sie, daß er das περιέχον für warm ansah s. Diog. L. a. a. O.; er scheint mit dem Anaxagoras den Aether für feuriger Natur gehalten zu haben. 47) διαπνοὰς b. Plut. a. a. O.; anders kann man dies Wort hier wohl nicht nehmen; Theodoret a. a. O., welcher die plac. phil. ausschrieb, hat hier etwas anderes, wahrscheinlich weil er jenes nicht für glaublich hielt. 48) ad

geachtet von unendlichen Welten sprach, wie einige wollen[49]), so hat man den doppelten Ausweg, daß man entweder annimmt, er habe das Wort „Welt" in verschiedenem, bald im eigentlichen, bald nur in einem niedern Sinne genommen, um damit in der letzten Bedeutung auch die Gestirne zu bezeichnen[50]); oder daß man dafür hält, nur von einem Nacheinandersein mehrerer und unendlicher Welten sei von ihm geredet worden. Dies letztere giebt auch allerdings Simplikios[51]) als seine Meinung und um so mehr möchte es sich empfehlen, jemehr es in seiner Ansicht lag, die Welt als ein vernünftiges Thier zu betrachten, welches eben so, wie alle Thiere, dem Wechsel des Lebens und des Todes unterworfen sei.

Auf der einen Seite unserer Untersuchung wären wir an die Endpunkte gelangt, indem wir nemlich diejenigen Jonischen Philosophen, welche einfache, sinnlich wahrnehmbare Urwesen annehmen, betrachtet haben, mit Ausnahme des Herakleitos, der doch seiner Betrachtungsart nach von diesen Joniern sich un-

Ar. phys. fol. 257. b. 49) Diog. L. a. a. O. Plut. ap. Euseb. a. a O. 50) Ueber den Begriff einer Welt, die aus vielen Welten besteht s. Simpl. de coelo fol. 63. a. Böckh's Philolaos des Pythagoreers Lehren. S. 130. 51) a. a. O. Darauf zielt auch die allmälige Austrocknung der Erde Alex. Aphrod. ad Ar. meteorol. fol. 91. a. nach Theophrastos.

terscheidet. Auch gehört Diogenes der Zeit nach zu den letzten Joniern, an welche sich das Zeitalter der Sophisten anschließt. Es scheint daher nicht unpassend, an diesem Scheidepunkte einige Blicke auf das Vorherbetrachtete zurückzuwerfen. So schwierig es auch ist bei dem Schwankenden und Fragmentarischen, in welchem uns das Meiste von diesen Philosophen überliefert wurde, sich bestimmte Rechenschaft über ihre Lehren zu geben, so daß nicht selten, wenn entschieden werden soll, die besondere Vorliebe für eine Meinung den schwankenden Gründen das Uebergewicht geben muß; so scheint doch im Allgemeinen der Charakter ihrer Lehre mit Bestimmtheit erkannt werden zu können und dies zwar vorzüglich aus dem geschichtlichen Zusammenhange, welcher zwischen ihnen angenommen werden muß und der sich sowohl aus Ueberlieferungen, als aus einzelnen durchlaufenden Gedanken zur Erkenntniß bringen läßt. Die Ansicht des Diogenes von Apollonia zeigt sich uns deutlich in den geretteten Bruchstücken seiner Schrift und von dieser Klarheit leiht er auch den ihm verwandten Philosophen, dem Anaximenes und Thales, einen Theil, welcher hinreichend ist, um den Muthmaßungen über ihre Lehren eine bestimmte und sichere Richtung zu geben. Wenn wir sodann von der dadurch gewonnenen allgemeinen Ansicht übergehn zu

den besondern Lehren dieser Philosphen, so haben wir wenigstens einen Anknüpfungspunkt für unsere Muthmaßungen gewonnen, die zwar nicht immer überzeugende Kraft gewinnen werden, die aber deswegen nicht ganz müßig sind; denn sie müssen uns wenigstens eine Möglichkeit zeigen, wie sie als Folgerungen mit dem ersten Grundsatze zusammenhängen konnten und räumen dadurch solche Schwierigkeiten aus dem Wege, welche aus den Folgerungen gegen die Richtigkeit der erklärten Grundsätze gezogen werden könnten. Daher mag dieses als dasjenige aufgestellt werden, was mit Wahrscheinlichkeit den Gang der Jonischen Philosophie, so weit wir sie bisher betrachtet haben, bezeichnet. Im Thales erscheint uns die erste rohe Vorstellung von einem Grunde aller Dinge in der Welt, welcher ihr Wesen ausmacht und aus dessen Verwandlung alles entstanden ist. Da ihm nun das ganze Wesen der Welt als eine lebendige Kraft erschien; so glaubte er, daß der Anfang derselben auch dem Anfange der lebendigen Wesen gleichen müsse. So entstand ihm das Bild eines Keimes der Welt, eines Saamens, aus welchem das Leben der Welt hervorwachse und als Bild dieses Saamens erschien ihm das Wasser. Er faßte also das Leben der Welt auf der niedrigsten Stufe auf, als ein bewußtloses Entstehen aus dem Saamen

und es darf als eine Ausbildung und Verfeinerung dieser Art der philosophischen Lehre angesehen werden, daß Anaximenes den Grund und das Wesen der Welt unter dem Bilde der regsamern, feinern Luft, nicht mehr als etwas bewußtlos sich Entwikkelndes erblickte, sondern nach Analogie der menschlichen Seele auffaßte und mit dieser das ursprünglich Seiende verglich. Den höchsten Grad der Ausbildung aber, welchen diese Richtung der Philosophie erreichen konnte, erreichte sie durch den Diogenes, indem dieser dasjenige dem Urwesen beilegte, welches das Höchste den lebendigen Dingen ist, den Gedanken einer Ordnung, einer Harmonie des Handelns, die Entwerfung der Ideen, nach welchen gebildet werden soll. Da also in ihm diese Form der Philosophie zum höchsten Gipfel gelangt war, so kann es nicht befremden, daß sie mit ihm endete.

IV.

Heraklitos, einer der berühmtesten Philosophen des Griechischen Alterthums, blühte um die 69ste Olympiade und stammte von Ephesos [1]). Der Name seines Vaters wird auf verschiedene Weise angegeben; er muß aber aus einem angesehenen Ge-

1) Diog. L. IX, 1.

schlechte gestammt haben, wenn wir nicht annehmen wollen, daß der Ruf seiner Weisheit ihm das Ansehn gegeben habe, welches er bei seinen Mitbürgern genoß. Denn hiervon finden wir viele Beweise: er wird ein Freund des Hermodoros genannt, welchen die Ephesier vertrieben hatten, um nicht einen unter ihnen hervorragenden Mann in ihren Mauern zu haben; ihm soll sogar die Herrschaft über die Ephesier angetragen worden sein, welche er aber seinem Bruder überlassen habe; auch sollen ihm die Ephesier das Geschäft, ihrem Staate Gesetze zu geben, angeboten haben; er aber verachtete es, weil die Stadt schon von böser Verwaltung beherrscht werde. Von derselben Gesinnung, welche sich hierin ausspricht, scheint sein Tadel der Gesetze zu zeugen [2]) und nicht weniger deutet darauf das Beiwort, welches ihm der Sillograph Timon beilegte, ihn einen Schmäher des Pöbels nennend [3]). Es scheint, daß der Zustand seines Vaterlandes, schwankend zwischen ausgearteter Demokratie und Tyrannie, gedrückt durch Persische Herrschaft, seine aristokratische Gesinnung um so tiefer verlezte, je mehr er von Natur schon düstern Betrachtungen nachhing und nicht mit Unrecht scheinen ihn die Alten als einen in sich ver-

2) Clem. Alex. Strom. V, 9. p. 682. 3) Diog. L. IX. 6.

schlossenen Menschenfeind zu schildern, welcher von Natur zur Melancholie geneigt war; dieses bezeugen manche Aussprüche desselben und selbst mehrere Bruchstücke seiner Schrift.

Von Einigen wird Xenophanes, von Andern Hippasos von Metapont, der ein Pythagoreer heißt, als sein Lehrer genannt, beide mit geringer Wahrscheinlichkeit. Er war jedoch nicht unbekannt mit den Lehren früherer Philosophen, denn er erwähnt den Pythagoras und Xenophanes, beiden Vielwisserei, aber nicht Weisheit und Erkenntniß der Dinge zuschreibend [4]). Doch mochte diese Kenntniß nicht weit gehen und wohl nur auf Hörensagen beruhen, denn von dem Pythagoras wenigstens, da dieser keine Schriften bekannt gemacht hatte, konnte er nur durch Gerüchte wissen. Nicht weniger als jene Philosophen tadelte er die Dichter, den Homer, Hesiodos, Archilochos und den Geschichtschreiber Hekatäos [5]) oft mit bitterer Galle. Auch den Thales kannte er [6]) und den Bias, den er für wichtiger hielt als die Andern [7]). Seine Verachtung aller derer, deren

4) Diog. L. VIII, 6; IX. 1. 5) ibid. 6) Diog. L. I, 23. 7) Der Ausdruck πλείων λόγος Diog. L. I, 88. ist zweideutig. Zu rathen wäre hier ein Zusammenhang mit dem, daß Bias besonders angeführt wird unter denen, welche die Bewegung lehrten Sext. Emp. pyrrh. hyp. III, 65; X, 45.

Meinungen er vernommen hatte, spricht sich in einem Bruchstücke seines Werkes aus, welches sagt: „So vieler Worte ich gehört habe, keiner gelangt soweit, daß er erkennt, denn entweder ist er ein Gott oder ein Thier, weil die Weisheit entfernt ist von Allen[8]).“ Dieser Tadel, wenn wir ihn nach dem dunkeln Bruchstücke richtig fassen, zeigt uns eine doppelte Quelle seines Ursprungs; in keinem von den genannten Männern fand er das philosophische Wissen, welches er suchte und auf eine doppelte Weise wichen sie von der Erkenntniß der Wahrheit ab. Denn auf der einen Seite gaben sie allein den Sinnen Glauben oder lernten von Anderen Geschehenes, welches nur zur Vielwisserei und zum Schein-Wissen führt, aber nicht zur Weisheit[9]) und solche die ohne Verstand sehen und hören, verglich er sonst mit Tauben oder mit Abwesenden oder mit Hunden, welche die Unbekannten anbellen[10]), nach unserm Fragmente aber mit Thieren. Auf der andern Seite aber fand er,

---

Aber auch der Rath, welchen er den Joniern gab, Herodot I, 170 machte ihn einer solchen Auszeichnung würdig. 8) Stob. serm. 3. p. 99. ed. Schow. Die Emendation Schow's ὥστε γινώσκειν θεὸν, ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον macht die Stelle zu leicht; der Gegensatz zwischen θεὸς und θηρίον ist ganz heraklitisch. 9) Clem. Strom. II, 2. p. 432. 10) Plut. an seni sit ger. resp. tom. IV, p. 161. Clem.

entgegengesetzt dieser sklavischen Abhängigkeit von den Sinnen und dem Geschehenden, eine gänzliche Ungebundenheit, ein Verwerfen der sinnlichen Erkenntniß und der Geschichte, dagegen ein Sprechen von göttlichen Dingen nach eigener, willkürlicher Meinung, gleichsam als wenn der Sprechende selbst zu den Göttern gehörte und von sich das Wissen hätte, unbedürftig der Belehrung durch Verstand und Sinn. Aus solchem Gesichtspunkte mochte er die ungebunden herumschweifende Einbildungskraft der Dichter betrachten, besonders wenn sie sich vermaß, die Entstehung der Welt nach ihren luftigen Bildern erklären zu wollen. Daher tadelte er die Dichter überhaupt[11]; daher konnte er auch heftigen Widerwillen gegen solche Stellen der Homerischen Gesänge äußern, die in ihren Bildern mit seinen philosophischen Ansichten nicht übereinstimmten[12]. Auf diese Weise spricht sich auch in andern Bruchstücken seines Werkes der Tadel ungegründeter und willkürlicher Meinung aus, welche ganz entfernt ist von der allgemeinen, unser Denken belebenden Wahrheit. Demjenigen, welcher thörigter Weise in der Meinung lebt,

---

Alex. Strom. V, 14, p. 718. Theodoret. opp. vol. IV. p. 476. edit. Paris. 1642. 11) Clem. Alex. Strom. V, 9. p. 682. 12) Arist. ethic. Eudem. VII, 1; Plut. de Isi. et Or. c. 48. tom. II. p. 517. Diog. L. IX, 1.

befielt er, sich zu verhüllen[13]), damit anzudeuten, daß er allein seinem Gutdünken folge, sich aber von der ihm umgebenden Welt absondere, mit welcher er durch Verstand und Sinn zusammenhängen solle. Daß er diese Meinung vorzüglich bei den Dichtern fand, darauf scheint das Beiwort zu deuten in einer andern Stelle, nach welcher er die Meinung eine heilige Krankheit nannte[14]). Es würde sich voraussetzen lassen, daß dieser Verachtung Anderer, welche vor ihm über den Ursprung der Dinge und über das Wesen der Welt nachgeforscht hatten, eine nicht geringere Zuversicht zu seinen eigenen Grundsätzen zur Seite gestanden habe, wenn wir nicht auch hierüber sichere Ueberlieferungen aus dem Alterthum hätten. Aristoteles[15]) führt die Festigkeit seiner Meinung als Beispiel an, daß die Ueberzeugung von Meinungen der Festigkeit des Wissens gleich kommen könne. Wenn man hierzu nimmt, daß Heraklit nicht nur die Meinungen der Philosophen und die Mythen der Dichter, sondern auch die unwissenschaftlichen und undichterischen Vorstellungen des Volkes als entblößt von aller Wahrheit ansah, so kann man sich leicht erklären, wie er in den Ruf eines Uebermüthi-

13) Philostr. ep. 18. 14) Diog. L. IX, 7. 15) Eth. ad Nicom. VII, 5; eth. magn. II, 6.

gen und eines Verächters aller Menschen gekommen sei. Jene Verachtung aber der sinnlichen Vorstellungen eines unwissenschaftlichen Denkens drückte er in diesen Worten aus: „Schlechte Zeugen sind Augen und Ohren mit ungebildeten Seelen begabter Menschen [16]" und da er so alles gebildete und ungebildete Denken vor seiner Zeit verwarf, so ist nicht ganz ungegründet von ihm gesagt worden, daß er behauptend alles zu wissen, alle Andere zu Unwissenden mache [17], wenn man nemlich von der einen Seite die Worte, daß er alles zu wissen behauptet habe, nicht zu streng nimmt und nicht auf alles Einzelne, sondern nur auf das Allgemeine bezieht, von der andern aber annimmt, daß er sich nur das Verdienst damit zuschreiben wollte, daß er zuerst von allen das, was jedem Menschen unklar vorschweben

16) Sext. Empir. adv. Math. VII, 126, wo ich ἀνθρώπων für ἀνθρώποισιν lesen möchte, da dies auch Stob. serm. IV, p. 119. hat, sonst müßte man beim Sextos ἔχουσιν lesen, denn der Sinn, welchen Sextos dieser Stelle giebt, verlangt eine Aenderung; nach der jetzigen Lesart müßte man etwa übersetzen: Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren mit ungebildeten Seelen Begabter, mit ganz verändertem Sinne, denn dies würde nur bedeuten, man müsse den Wahrnehmungen Ungebildeter nicht trauen. 17) Procl. in Tim. p. 106.

möchte, auf eine deutliche und wissenschaftliche Weise ausgesprochen habe.

Das, was die Lehre des Heraklit war, sprach er in einer Schrift aus, welcher die Alten gewöhnlich die Ueberschrift: Ueber die Natur, geben[18]). Daß er mehrere, als diese eine Schrift geschrieben habe, ist sehr unwahrscheinlich, obgleich von einigen noch andere Schriften angeführt werden, denn gewöhnlich wird nur von einer Schrift des Heraklitos gesprochen, ohne sie weiter zu bezeichnen[19]) und die andern angeblichen Schriften des Heraklit scheinen durch Misverständniß oder durch Betrug entstanden zu sein. Außer der angegebenen Ueberschrift führte aber dies Buch bei den Alten auch noch andere, wie uns Diogenes Laertios[20]) berichtet, denn wenn auch die beiden von den dort angegebenen Ueberschriften, welche sich auf den ethischen Inhalt des Buchs beziehen, aus Misverständniß entstanden sein sollten, so scheint doch der Titel „die Musen" für das Werk eines alten Physikers und besonders des Heraklit nicht unpassend[21]). Jene Ueberschrift „über die

18) Clem. Alex. Strom. V, 8. pag. 676. 19) id. Strom. I, 21. p. 396; Diog. L. IX, 5, 6 und 11; II, 22. 20) IX, 12. 21) Schleiermacher in seiner Abhandlung über Heraklit im Museum der Alterthumswissenschaft 1 Bd. 3 Stck. erklärt diese Ueberschrift als ein Misverständniß aus Plat. Sophist.

Natur" scheint blos aus den Inhalt geschöpft zu sein und es wäre wohl möglich, daß Heraklit seinem einzigen Werke keine andere Ueberschrift als die seines Namens gegeben hätte.

Mit Recht wird die Eintheilung dieses Werkes in drei Theile, einen Theil über das All, einen politischen und einem theologischen[22]), als nicht vom Heraklit herrührend angesehn werden müssen, vielmehr als eine solche, die nicht einmal in den weniger sondernden Vortrag des alten Philosophen nach besondern Abschnitten übergetragen werden, sondern nur aus der zertheilenden Weise späterer Ausleger hervorgehen konnte. Wichtiger jedoch als diese Fragen über Aufschrift und Abschnitte des Buches ist die über seinen Inhalt im Allgemeinen. Auch hierüber sind verschiedene Ansichten bei den Alten gewesen. Um mit der auffallendsten anzufangen, behauptete ein Ausleger seiner Schrift, Diodotos, sie handle gar nicht von der Natur, sondern von dem Staat und das, was von der Natur in ihm vorkomme, sei nur beispielsweise in ihm vorhanden[23]). Da dies allen

---

p. 242; auch beim Clem. Alex. Strom. V, 9. p. 682. wird Heraklit mit dem Namen *Ἰάδες μοῦσαι* bezeichnet, denn das folgende Fragment ist unstreitig von ihm. Vergl. Clem. Alex. Strom. IV, 7. p. 586. 22) Diog. L. IX, 5. 23) ib. §. 15.

andern Meinungen der Alten widerspricht, so kann man sich hierbei in der That nicht anders retten, als durch die Annahme, daß diese Behauptung nur aus einer verkehrten, allegorisirenden Auslegungsart hervorgegangen sei, wiewohl diese bei einem Grammatiker, als welcher Diodotos bezeichnet wird, auffallend ist. Und auch bei dieser Muthmaßung müssen wir annehmen, daß manches in dem Buche des Heraklit gefunden worden sei, an welchem die Auslegungsart des Diodotos sich anschließen konnte; denn auch sonst war, wie Sextos der Empiriker berichtet[24]), die Frage aufgeworfen worden, ob nicht Heraklit auch ein ethischer Philosoph gewesen sei, und wenn man hierzu noch rechnet, daß keinesweges beide Theile, der ethische und der physische, als von einander gesondert beim Heraklit vorkommen konnten, denn ihm war noch alles die Eine Wissenschaft, sondern daß vielmehr, beide Theile in einander überfließend, die Rede bald nach der einen, bald nach der andern Seite hinüberspielte; so kann man sich allenfalls jenen Misverstand oder jene Verdrehung der Heraklitischen Ansicht denken. Wenn wir uns nun die Frage, ob Heraklit auch zu den Ethikern zu rechnen sei, damit beantworten, daß allerdings auch ethische Gedanken

---

24) adv. Math. VII, 5—7.

in seinem Werke vorgekommen, jedoch nicht zur besondern Wissenschaft gesondert, denn ohne allen Grund konnte wohl jene Frage nicht aufgeworfen werden und auch einige Bruchstücke stimmen für die angegebene Antwort; so müssen wir sein Werk als ein Zusammen- und Ineinander-Sein des Ethischen und Physischen betrachten. Dennoch darf man sich nicht vorstellen, daß das Ethische in irgend einem billigen Verhältnisse zu dem Physischen bei Heraklit gestanden habe; dieses war gewiß vorherrschend und jenes von geringerm Maaße, denn sonst würde es wohl nicht nur so von Einigen bemerkt worden sein, vielmehr muß man sich diese Einige als solche denken, welche in den frühern Zeiten Griechischer Philosophie Spuren von der Entwicklung der Ethik als Wissenschaft aufsuchten und nicht bei dem Sokrates stehn bleiben wollten, welcher gemeinhin für den Begründer der Ethik galt. Vorzüglich aber hatten die Stoiker Veranlassung dazu, bei solchen historischen Jagden auf den Heraklit ihr Augenmerk zu richten, da die Verwandtschaft ihrer Physik mit der Heralitischen ihnen eine Aufforderung sein mußte, auch die Verwandtschaft ihrer Ethik mit jener Vorstellungsart aufzuspüren und diese Aufforderung um so dringender wurde, je mehr in der spätern stoischen Schule das Ethische hervortrat.

Wir sehen schon aus diesen verschiedenen Meinungen über das Werk des Heraklit, daß es die Aufmerksamkeit der Alten sehr beschäftigte; dies aber bezeugen noch mehr die vielen Ausleger desselben, welche uns Diogenes Laertios nennt[25]. Der Grund, weswegen die Stoiker vorzüglich sich mit der Auslegung dieser Schrift beschäftigten, ist schon oben angegeben; aber dieselbe Verwandtschaft der Lehren, welche sie zu diesem Geschäfte trieb, konnte demselben auch leicht nachtheilig werden, denn dadurch lag ihnen die Versuchung nahe, nach der Weise des alten Philosophen Gedachtes in ihre neue Philosophie hinüber zu deuteln. Da sie nicht aus reingeschichtlichem Sinne zu der Auslegung kamen, so läßt es sich nicht wohl anders denken, als daß sie der Versuchung manchmal mögen unterlegen haben. Diogenes Laertios berichtet uns auch,[26], daß ein gewisser Skythinos unternommen habe, Heraklitos Rede in Verse zu bringen. Daher mögen die Hexameter stammen, welche wir zuweilen als Heraklitische Rede angeführt finden, daher stammt auch vielleicht die Angabe des Suidas[27], daß er vieles poetisch geschrieben habe, wenn sie nicht etwa blos aus einer zu wörtlichen Erklärung jener Stelle des Platon, in welcher er den

---

25) IX, 15. 26) IX, 16. 27) s. voc. Ἡράκλειτος.

Heraklit die Jonischen Musen nennt, ihren Ursprung verdankt.[23]).

Die Menge der Erklärer rührte wohl ohnstreitig zum größesten Theile von der Berühmtheit des Werkes her, nicht ohne Einfluß darauf war aber wahrscheinlich auch die Dunkelheit, welche die Alten in ihm fanden und die so bekannt war, daß sie dem Heraklit selbst den Namen des Dunkeln zuzog. Woher seine Dunkelheit stammte und von welcher Art sie war, dies wird bei den Alten auf verschiedene Weise angegeben. Mit dem Hochmuthe seines Charakters und seiner Verachtung der Menschen, von welcher man vieles fabelte, wollte man sie in Verbindung bringen, indem einige behaupteten, er habe mit Fleiß etwas undeutlich geschrieben, damit nur die Tüchtigen sich ihm naheten und es nicht verächtlich würde wegen seiner Verständlichkeit[29]). Diese Erzehlung leiht ihm solche Gesinnungen, wie sie etwa ein sophistisirender Philosoph hegen möchte in einem Zeitalter, in welchem von vielen philosophischen Meinungen gesättigt jeder leicht darüber hinschwatzt und mit großen Worten sich schmückt, die Meisten aber leer sind vom Ernste der Forschung. Einem solchen

23) s. Sophist. p. 242. das letztere nimmt Schleiermacher an, den ich nicht immer anführe, wo ich ihn benutzt habe. s. Vorr. 29) Diog. L. IX, 6.

Zeit=

Zeitalter müssen wir also auch die Erfindung derselben zuschreiben, denn leicht genug begreift man, daß Heraklit die beschriebene Gesinnung nicht hegen konnte zu seiner Zeit, in welcher die philosophische Forschung noch kaum begonnen hatte, nur durch die Tiefe ihres Geistes die Menschen zu ihr getrieben wurden und es also nicht zu besorgen war, daß Unberufene sich philosophischen Schriften nahen würden. Eine absichtliche Dunkelheit, die ihm auch sonst zugeschrieben wird [30], scheint auch deswegen in der Zeit des Herakleitos gar nicht denkbar zu sein, weil in ihr alle philosophische Schriften ungesucht dunkel sein mußten. Ein anderer Grund seiner Dunkelheit, welcher uns angegeben wird, paßt weit mehr zu seiner Zeit und zu den Umständen, unter welchen er schrieb. Aristoteles nemlich [31]) tadelt seine Schreibart, weil es schwer sei die Glieder seiner Rede abzutheilen und man oft nicht wisse, ob man ein Wort zum Vorhergehenden oder zum Folgenden ziehen müsse und eben so urtheilt Demetrios [32]), daß Heraklit größtentheils dunkel werde durch den Mangel an Verbindung (λύσις), so daß man nicht wisse, wo jeder Satz an-

---

30) Plot. Ennead. IV, 8, 1; Cicer. de N. D. III, 14; de divin. II, 64. 31) Rhet. III, 5. 2) de elocut. §. 192. pag. 78. edit. Schneider.

fange und endige. Außerdem daß diesen Grund zwei Männer angeben, welche aus eigener Ansicht urtheilen, muß für ihn auch die Natur der ersten Versuche, in prosaischer Schreibart von philosophischen Dingen zu schreiben, sprechen. Zur Zeit des Heraklitos konnte die Griechische Prosa in der Bestimmtheit ihrer Verbindung noch nicht so ausgebildet sein, daß dieser Mangel nicht, in philosophischen Schriften vorzüglich, den spätern Zeiten sehr bemerkbar hätte sein müssen. Demohngeachtet kann man wohl diesen Grund, in wiefern er allein in der Beschaffenheit der alten Prosa liegt, nicht für den einzigen ansehn, aus welchem die berüchtigte Dunkelheit des Mannes hervorgegangen wäre; denn seine Zeitgenossen und der Zeit nach frühere Philosophen mußten ein gleiches Schicksal erfahren, ohne daß wir doch so häufige Klagen über ihre Dunkelheit hörten. Der Wahrscheinlichkeit gemäß möchte also wohl eine solche Annahme sein, welche die Dunkelheit seiner Schreibart zum Theil aus jenem allgemeinen Grunde, der Rohheit der ältern Prosa, zum Theil aus seinem besondern Charakter ableitet. Wenn seine Dunkelheit blos grammatisch gewesen wäre, wie möchte denn wohl Sokrates jenen bekannten Ausspruch über seine Schrift gethan haben: was ich verstand, ist trefflich; ich glaube auch, was ich nicht verstand; nur bedarf es eines Delischen Schwim-

mers [33]). Wie möchte auch wohl Timon, der Sillograph, der doch sonst mit frühern philosophischen Schriften nicht unbekannt sich zeigt, ihn den räthselhaften nennen (αἰνικτής) [34]? Dieser Ausdruck vielmehr scheint mir auf die besondere und eigenthümliche Weise seines Vortrags zu deuten, welche wir noch in den Bruchstücken seines Werkes zu erkennen vermögen, auf die Liebe nemlich zu bildlichen, parabolischen Ausdrücken, welche sich ungesucht darbieten mußten zu seiner Zeit, welche näher der dichterischen, als einer ausgebildeten philosophischen Sprache liegt [35]). Daß er den bildlichen Ausdruck geliebt habe, dies scheint er selbst in einem Bruchstücke seines Werkes anzudeuten, in welchem er von dem delphischen Gotte spricht, welcher nicht sage, noch verberge, sondern andeute [36]). Auch konnte er wohl nicht mit Unrecht seine Rede mit Orakelsprüchen vergleichen, denn in der sprichwörtlichen Kürze ist sie ihnen ähnlich, weswegen auch von keinem alten Philosophen so oft Sätze sprichwörtlich angeführt werden, als von ihm. In einem andern Bruchstücke sagt er, die Sibylle, mit begeistertem Munde Nicht-lachendes, Un-

33) Diog. L. II, 22. 34) ib. IX, 6. 35) so Ζηνὸς ὄνομα, ὁδὸς ἄνω κάτω, ποταμῷ οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι und viele andere. 36) Plut. de pyth. orac. c. 21. p. 657.

geschmücktes und Ungesalbtes aussprechend, reiche mit ihrer Stimme durch lange Zeit des Gottes wegen[37]), wodurch er seine Geringschätzung einer geglätteten Sprache auszudrücken scheint. Eine Beziehung seiner dunkeln Schreibart auf seinen Charakter gab auch Theophrastos an[38]); aus düsterer Gemüthsart habe er einiges nur halbvollendet, anderes aber an andern Orten anders geschrieben. Bei diesem Urtheil aber darf man wohl auf der einen Seite die Unvollendetheit nur auf den Ausdruck und den Zusammenhang der Rede beziehen, auf der andern aber die Widersprüche nur als scheinbare, aus der Unvollkommenheit seiner Sprache hervorgehende betrachten; so daß also sein düsterer Charakter nur daran Schuld gewesen sein müßte, daß er es verschmähete, große Sorgfalt auf die äußere Gestalt seiner Schrift zu wenden.

Von den philosophischen Lehren des Herakleitos ist uns ebenfalls manches von den Alten aufgezeichnet worden, zuerst von Platon und Aristoteles, dann auch von den Spätern; ob aber bei diesen letzteren immer genugsame Einsicht in das Wesen seiner Betrachtungsart stattgefunden habe, ist, so wie bei andern frühern Philosophen, so auch beim Herakleitos

37) ib. c. 6. p. 627. 38) beim Diog. L. IX, 6.

zu bezweifeln, da zu ihrer Zeit der wahre Sinn für ein wissenschaftliches Ganze untergegangen war; wir müssen uns daher schon für glücklich schätzen, wenn sie uns den Nachhall älterer Commentatoren erkennen lassen. Denn auch die Anführungen aus den Schriften des Heraklit, welche doch Plutarchos, Sextos der Empiriker und Klemens von Alexandrien noch vor sich hatten, sind nicht hinlänglich, überall zu kurz, um mit Gewißheit daraus auf die Echtheit der vorgetragenen Lehre schließen zu lassen; doch müssen wir sie, wo sie uns gegeben werden, mit Dank aufnehmen, da sie uns, wenn ein bildlicher Ausdruck hier erlaubt ist, mit Farbe und Ton der alterthümlichen Weisheit vertraut machen.

Es war ein Gedanke, tief aus dem Wesen der menschlichen und aller endlichen Erscheinung gegriffen, welcher die Gestaltung der ganzen Heraklitischen Denkreihe bildete, der Gedanke, daß alles in der Welt in einem ewigen, stetigen Werden begriffen sei. Diesen drückte er nach seiner bildlichen Weise so aus: „Nicht vermag man zweimal in denselben Fluß zu steigen, denn andere Wasser strömen hinzu; er zerstreut und sammelt sich wieder, tritt zusammen und läßt ab, geht hinzu und davon [39]). Da, wo Hera-

39) Plut. quaest. natur. 2. pag. 685; de EI apud

klit diese Ausdrücke gebrauchte, sah er gewiß nur auf die äußere Natur und bezeichnete deren stetiges Werden, ohne hierin auch die Natur des betrachtenden Menschen zu verflechten; denn die Verschiedenheit des Hineinsteigenden in den Fluß der Dinge wird durch das Bild nicht zugleich mitbezeichnet, als insofern man etwa von der Verwandlung der Außenwelt auch die Verwandlung des innern Bewußtseins ableiten kann. Bestimmter aber und ausdrücklich deutete er auch diese an, indem er das Bild vom Flusse leicht verändernd sagte: „In dieselben Flüsse steigen wir hinein und steigen auch nicht hinein, sind wir und sind auch nicht[40]." Denn daß hier auf den Wechsel im Zustande des Wahrnehmenden hingezeigt werde, scheint das Aufheben des Hineinsteigens und des Seins darzuthun und wenn wir bedenken, daß jenes vorher angeführte Bild die Lehre des Heraklitos vom stetigen Wechsel aller Dinge nur halb ausdrückte, so muß man wohl voraussetzen, daß ihm ein anderes zur Seite gestanden habe, um auch die andere Hälfte zu zeigen.

Platon da, wo er mehrmals den Heraklit und dessen Lehre von der Bewegung und dem Wandel aller Dinge erwähnt[41]), führt diese Lehre auf die

---

Delph. c. 18. p. 605. 40) Heracl. alleg. Hom. p. 443. 41) im

Meinung zurück, daß nur in der Wahrnehmung ein Wissen sei; aber hierbei sieht er gewiß mehr auf die Verdrehungen der Schüler, deren Weise er in demselben Gespräch beschreibt[42]), als auf den wahren Sinn des Lehrers. Ueberhaupt faßt er daselbst so vieles zusammen, daß deutlich zu sehn ist, wie er nur die ersten Keime einer sophistischen Verirrung aufsuchen will, dabei aber das Verschiedenartige nicht verkennt, welches er in Beziehung auf den Heraklit auch an andern Orten genugsam ausgeführt hat. Auf ähnliche Weise spricht Aristoteles von dieser Lehre, zeigt aber bestimmter auf den Heraklit als den Urheber derselben hin, indem er sagt, die Rede des Heraklit, welche lehrt, alles sei und sei auch nicht, scheine alles wahr zu machen[43]); wobei man vermuthen möchte, daß er auf den Theätet des Platon, wo ähnliche Folgerungen gezogen werden, zurückgeblickt habe. Wie wenig aber eine solche Folgerung in dem Geiste des Heraklit ist, dies zeigt sich alsbald, wenn man nur jene Lehre von dem ewigen Flusse der Dinge nicht für sich und vereinzelt, sondern im Zusammenhange mit andern Lehren des Philosophen betrachtet, wie denn auch sogleich die dialektische

---

Theätet p. 152. 160. 42) pag. 179. 43) metaph. III, 7. vergl. top. VIII, 5; phys. I, 2.

Wendung des Satzes sich als eine solche ankündigt, welche dem Physiker fern liegen mußte.

Denn wenn wir nur einen Schritt weiter thun in das philosophische Gebäude, so finden wir uns sogleich auf dem Boden der Physik und ein von dem angeführten ganz verschiedener Grundsatz tritt uns entgegen. Dies ist die Lehre, welche bei den Alten eben so häufig, als die früher erwähnte, angeführt wird, die Lehre, daß alle Dinge eine Verwandlung des Feuers sind [44]). Auf etwas andere Weise drükken diese Lehre viele Alte auch so aus, dem Heraklit sei das Feuer das Urwesen (ἀρχὴ) und sie schließen dadurch seine Vorstellungsart von dem Feuer an die Weise an, wie Thales, Anaximenes und Diogenes von Apollonia das Wasser und die Luft betrachteten [45]). Daß nun das Wort ἀρχὴ bei ihm vorgekommen sei, wird wohl mit Recht bezweifelt, da es in den Bruchstücken seines Werkes nicht gefunden wird; allein auch eine verschiedene Bedeutung mußte ihm das Feuer haben von der, welche jene Philosophen ihrem Urwesen beilegten; denn sie hatten den ewigen Fluß der Dinge nicht so aufgefaßt, wie Heraklit, sie

44) Diog. L. IX, 8; Simplic. in Arist. phys. fol. 6. a.
45) Arist. met. I, 3; Plut. de plac. phil. I, 3; Stob. eclog. phys. tom. I, pag. 304.; Simplic. a. a. O.

konnten daher wohl einen Urzustand sich denken, in welchem das All ein bestimmtes und in sich einiges Wesen hatte, Luft oder Wasser war; Heraklit aber, jene Anschauung von dem ewigen Flusse der Dinge festhaltend, leugnete durchaus, daß vor demselben irgend etwas Bestehendes vorausgegangen wäre. Daher sagt eins seiner Bruchstücke: „Diese Welt aller Dinge hat weder einer der Götter, noch der Menschen gemacht, sondern immer war sie und wird sein ein ewig lebendiges Feuer, sich entzündend nach Maaß und verlöschend nach Maaß [46].“

Jedoch wenn wir uns auch hiermit dagegen verwahren, daß uns niemand etwa aus dem Begriffe eines Urwesens nach Art jener Jonier Schwierigkeiten errege gegen den ewigen Fluß aller Dinge, so sind wir doch gewiß dadurch noch nicht allen Einwürfen gegen jenen Grundsatz entgangen. Denn wenn Heraklit wirklich, wie von ihm versichert wird, Ruhe und Stillstand aus dem All wegnahm und allen Dingen Bewegung gab [47], so scheint es wunderbar, wie er doch dem Feuer einen Vorzug vor allen im beständigen Wandel begriffenen Dingen geben und mit ihm gleichsam eine Ausnahme machen konnte.

---

46) Clem. Alex. strom. V, 14, pag. 711. 47) Plut. plac. phil. I, 23. Stob. ecl. phys. I, pag. 396.



Etwas anderes aber will es doch gewiß nicht heißen, wenn er bei allen Veränderungen der Dinge sagt, die Welt sei gewesen und werde sein ein ewig lebendiges Feuer, sich entzündend nach Maaß und verlöschend nach Maaß, wodurch er auf das Bestimmteste anzeigt, daß auch in den fremdartigsten Verwandlungen, selbst in seinem Verlöschen, es doch nichts anders sei, als Feuer. Wie wenig Heraklit das Feuer mit den übrigen Dingen nach demselben Maaßstabe mißt, nach seiner Anschauung von dem ewigen Flusse der Dinge, dies leuchtet auch vielleicht noch stärker ein, wenn man betrachtet, wie das entzündete Feuer sobald es auch nur als ein Punkt der unendlichen Verwandlungsreihe angesehn werden sollte, ebensowohl entzündete Erde, als die Erde erloschenes Feuer genannt werden könnte; und so durch die übrige Reihe der Elemente.

Daher sehen wir uns genöthigt, in diesem neuen Lehrsatze von der Bedeutung des Feuers für die Welt zwar nicht einen Widerspruch gegen den ersten Grundsatz vom ewigen Flusse der Dinge, aber doch eine Einschränkung seiner Gültigkeit auf einen bestimmten Kreis anzuerkennen. Nicht anders nemlich lassen sich beide vereinen, als dadurch, daß wir annehmen, Heraklit habe seinen Grundsatz vom Flusse aller Dinge, wie wir zu sprechen pflegen, auf das Gebiet der Erscheinung eingeschränkt gedacht, das

Feuer aber als das ewige und in sich einige Wesen der Welt betrachtet. Mit dieser Ansicht von der Bedeutung des Feuers bei Heraklit stimmt aber nicht nur Simplikios[48]) überein, indem er sagt, daß ihm das Urwesen die eine zum Grunde liegende (ὑποκειμένη) Natur sei, sondern auch Platon ist gar sehr für diese Meinung. Denn zwar nicht ausdrücklich nennt er ihn, bezeichnet ihn aber doch hinlänglich durch den Namen der Jonischen Musen und durch das „Auseinandergehendes wird immer wieder zusammengeführt[49])," zu den Philosophen aber rechnet er ihn, welche das Eine und das Viele zu verbinden suchten oder das Sein als Eins und Vieles betrachteten. Wenn man aber hiermit vergleicht, wie Platon durch das ganze Gespräch den Begriff des Einen mit dem Begriffe der Ruhe, und den Begriff des Vielen mit dem Begriffe der Bewegung in Verbindung setzt, so kann uns darüber kein Zweifel bleiben, daß er in der Lehre des Heraklit etwas fand, welches über den Kreis des Vielen und Bewegten hinausliegt, ein unter allen Veränderungen sich gleichbleibendes Eines, das, was Heraklit mit dem Namen des Feuers bezeichnete. Noch mehr bestätigt sich uns dieses, wenn wir dem Platon in dem Gange

48) a. a. O. 49) Soph. pag. 242. vergl. Sympos. p. 187.

seines Gespräches weiter folgen. Daß er in diesem auch da noch, wo er weder seiner mit Namen gedenkt, noch auch ihn sonst bezeichnet, auf den Heraklit Rücksicht nimmt, dies ersieht man aus der ähnlichen Weise, wie er den Empedokles behandelt. Denn auf diesen bezieht sich doch gewiß das, was Platon von der Verachtung und Verwerfung alles Unkörperlichen sagt in Bezug auf die eine Art der Philosophen, welche das Sein als Eins und Vieles betrachten[50]; so nun wird auch wohl mit Recht auf den Heraklit nach bezogen, was Platon von der andern Art der Philosophen spricht, die jene Lehre mit der erstern gemein haben. Von diesen aber sagt er, von oben aus dem Unsichtbaren holten sie sich Hülfe, versichernd, daß nur gedachte und unkörperliche Arten das wahrhafte Sein wären, jenes Körperliche aber statt des Wesens nannten sie bewegtes Werden[51]) Wie hier nun die unkörperlichen, blos

---

50) Ebenso wird auch noch weiter unten bestimmt auf die Lehren des Heraklit und Empedokles hingedeutet: καὶ μὴν καὶ ὅσοι τοτὲ μὲν ξυντιθέασι τὰ πάντα, τοτὲ δὲ διαιρῦσιν, εἴτε εἰς ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς ἄπειρα (Heracl.), εἴτε εἰς πέρας ἔχοντα ϛοιχεῖα διαιρῦμενοι καὶ ἐκ τύτων ξυντιθέντες (Emped.), ὁμοίως μὲν ἐὰν ἐν μέρει τῦτο τιθῶσι γιγνόμενον (Emped.), ὁμοίως δὲ καὶ ἐὰν ἀεὶ (Heracl.) etc. (pag. 252.) Platon ließ seine Männer nicht aus den Augen. 51) p. 246; ebenso p. 248.

gedachten Arten auf die Lehre des Heraklit passen, dies kann jetzt noch nicht auseinander gesetzt werden, aber deutlich ist es hieraus, daß Platon in der Lehre des Heraklit eben so gut das bleibende Sein, als das bewegte Werden fand, welchen Gegensatz Heraklit jedoch gewiß nicht in der dialektischen Strenge, wie Platon, aussprach. Um aber zu zeigen, daß jenes bleibende Sein in der Lehre des Heraklit durch den Begriff des Feuers ausgedrückt wurde, bedarf es wohl kaum noch der Berufung auf den Aristoteles und Simplikios [52].

Doch ist das Feuer selbst in der Erscheinungswelt und im Werden begriffen und auch Heraklit erkannte dies an, wie wir weiter unten sehen werden. Daher muß man eine doppelte Bedeutung dieses Wortes bei ihm annehmen, indem er einmal damit die besondere Erscheinung desselben bezeichnete, das anderemal aber diese als das Bild gebrauchte für das dem Flusse der Dinge zum Grunde Liegende. Warum er aber gerade dieses Bild und kein anderes aus der übrigen fließenden Masse aller Dinge auswählte, dieses erklärt sich uns aus der Natur des Feuers leicht und ungezwungen. Da nemlich alle wahrnehmbare Dinge ihm in einem beständigen Flusse erscheinen, so mußte er, den Grund davon aufsuchend,

52) de coelo III, 1; Simpl. a. a. O.

auf ein solches kommen, welches selbst die leichteste, ungehemmteste Bewegung darstellt. Diese fand er unter allen erscheinenden Dingen am meisten im Feuer, welches selbst in seinen Zuständen nirgends etwas bleibendes zeigt. Daher schien es ihm die vollkommenste Offenbarung des zum Grunde liegenden Wesens und also am geschicktesten es im Bilde darzustellen. Die Gedankenreihe des Heraklit, durch welche er sich beide, so eben entwickelte Grundsätze verband, muß man sich so vorstellen, daß er, überall nur Wechsel und Veränderung wahrnehmend, von seinem philosophischen Geiste getrieben wurde, den Grund davon aufzusuchen. Bei keinem andern Grunde aber konnte er, um seiner Aufgabe Genüge zu leisten, stehen bleiben, als bei einem solchen, welcher in sich den Trieb hat, sich in einem ewigen Wechsel zu verkünden und dessen Natur daher, diesem Wechsel hold und ergeben, nicht nur das Bewegende, sondern auch selbst das Bewegteste ist. Dieser Grund also erschien ihm gleichsam als die Bewegung, als die Thätigkeit an sich, welche ungehemmt gleichsam aus sich ausströmt, demohngeachtet in sich immer dasselbe und eins bleibend. In der Wahrnehmung aber fand er kein passenderes Bild, um die ungehemmte, in sich einige Bewegung auszudrücken, als das Feuer.

Wenn wir so nach dem Zeugnisse der Alten, und

zwar solcher, welche ohnstreitig noch die Schrift des Heraklit vor sich hatten, als das, welches dieser Philosoph für das in allen Verwandlungen bleibende, obwohl sich selbst unaufhörlich verwandelnde ansah, das Feuer kennen gelernt haben, so setzt uns plötzlich eine Ueberlieferung in Erstaunen, welche jener so sehr beglaubigten geradezu widerspricht. Andere nemlich, von denen uns namentlich der Skeptiker Aenesidemos genannt wird, sollen die Meinung gehegt haben, Heraklit habe die Luft für das Urwesen gehalten[53]). Da dieses zu einer Zeit behauptet wurde, als die Schrift des Heraklit und die Erklärungen derselben noch leicht selbst eingesehn werden konnten, da uns ein Philosoph als Gewährsmann angeführt wird, der selbst die Heraklitische Philosophie wieder ins Leben zurückzurufen suchte[54]), so kann man nicht anders, als vermuthen, daß die verschiedene Deutung der Lehre doch ihren Grund in eigenen Ausdrücken des Heraklit über die Natur des Feuers gehabt habe. Solche Ausdrücke, wenn sie sich nicht etwa auf die Verwandtschaft des Feuers mit der Seele, die als eingeathmeter Hauch gedacht wurde, bezogen[55]), waren vielleicht in der verschie-

53) Sext. Emp. adv. Math. X, 233; IX, 360. Tertullian. de anim. c. 9. 54) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 210 — 212. 55) Die Meinung Schleiermachers, der sich auf Tertullian. de anim. 14 beruft.

denen Bedeutung gegründet, welche das Feuer dem Heraklit haben mußte, einmal als Theil der Erscheinungswelt, und dann wieder als das allem Wechsel zum Grunde liegende. In dieser letztern Beziehung mochte er vielleicht davon gesprochen haben, daß das Feuer als Grund alles Werdens und Fließens verschieden sei von der Flamme des Feuers, welche wir wahrnehmen und in seiner Beschreibung des Feuers als Grund aller Erscheinung mochte er auch vielleicht an den warmen Hauch des Lebens erinnern. Diese Vermuthung würde man für bestätigt ansehn können, wenn wir den Ausleger des Aristoteles Johannes Philoponos für einen zuverlässigen Zeugen ausgeben dürften, denn dieser sagt vom Heraklit [56]), Feuer nenne er nicht die Flamme, denn diese sei das Uebermaaß des Feuers, sondern die trockne Ausdünstung; und bei allem Mistrauen gegen jenen nicht zu genauen Anführer der Meinungen alter Philosophen, müssen wir doch gestehn, daß in dieser Anführung der Ausdruck in gemäßigter Haltung wenigstens an einen ältern Ausleger Heraklitischer Lehren zu erinnern scheint [57]). Ein

56) ad Ar. de anim. I, 2. fol. 20. Selbst der Ausdruck des Aristoteles de anim. I, 2, auf welchen sich die Erklärung des Philoponos bezieht, ist der Muthmaßung günstig. 57) Wir werden noch öfters Gelegenheit haben Heraklitische und Stoische Lehren mit einander zu parallelisiren. Auch Zenon

Ein noch ärgeres Misverständniß liegt der Angabe zum Grunde, daß Heraklit kleine untheilbare Körperchen angenommen habe[58]), eine Angabe, die durchaus nicht in seine überall verbindende, nirgends trennende Ansicht paßt. Es möchte auch schwer sein, irgend einen Punkt in seiner Lehre aufzufinden, woran man den Begriff des Untheilbaren auch nur scheinbar anknüpfen könnte, so daß man kaum einen andern Ausweg finden möchte, als eine Namensverwechslung zwischen Haraklitos und Heraklides in jenen Stellen anzunehmen [59]).

Wenn man nun übergeht zu der Lehre von der Weltbildung aus oder vielmehr in dem Feuer, so treten uns hier wieder Misverständnisse entgegen, welche vor allen Dingen berichtigt werden müssen. Schon oben haben wir gesehen, daß der Begriff der

---

der Stoiker sprach von einem doppelten Feuer, einem künstlerischen und unkünstlerischen, von welchen jenes ihm die Natur der Gestirne und lebendigen Seele darstellte s. Stob. ecl. phys. I, pag. 538. 58) Plut. de decr. ph. I, 13. Stob. ecl. ph. I, p. 350. 59) So Schleiermacher; doch könnte auch eine Stelle des Platon, die sich auf den Heraklit ohne Zweifel bezieht, zu dem Misverständnisse Anlaß gegeben haben. Sophist. p. 246. τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ᾽ αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις, γένεσιν ἀντ᾽ οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.

ἀρχὴ dem Heraklit ohne Grund geliehen und seine Lehre nach demselben Maaßstabe mit der des Thales, Anaximenes und Diogenes gemessen wird; diese Vermischung finden wir auch hier wieder. Es wird nemlich dem Heraklit die Meinung zugeschrieben, daß die Verschiedenartigkeit der Dinge aus dem Feuer durch Verdichtung und Verdünnung geschehe[60]) und diese Meinung ist vielleicht aus solchen Ausdrücken entstanden, in welchen er von dem ewigen Flusse der Dinge sagte, er trete zusammen und lasse auseinander[61]), die aber doch nur eine weitere Ausführung des Bildes enthalten. Die angeführte Meinung ist dem Heraklit gewiß fremd, da ihr gemäß nicht zu erklären wäre, wie das Feuer als der dünnste Körper sich noch verdünnen möchte. Auch entdeckt sich bald, daß das ganze Misverständniß nur aus dem Streben hervorgegangen ist, alle Arten der Verwandlung, welche man bei den ältesten Philosophen fand, auf Eins zurückzuführen; denn dies zeigt sich offenbar, wenn wir finden, daß man hierbei nicht stehen blieb, sondern auch wieder die Verdünnung und Verdichtung, welche man dem Heraklit angedichtet hatte, für ganz gleichgeltend mit der Vermischung und Schei-

---

60) Simplic. ad Ar. phys. fol. 6. a; fol. 310. a. Diog. L. IX, 8. 61) Plutarch. de EI apud. Delph. c. 18. p. 605.

bung erklärte und diesen Gegensatz sogar mit dem zwischen dem Thuenden und Leidenden vereinigen zu können glaubte[62]. Solche Zusammenstellungen sind zu offenbare Zeugen eines Verfahrens, durch welches alles Eigenthümliche ausgelöscht wird, als daß man sich sollte versucht fühlen, die Scheidung und Vermischung, die man dem Heraklit zuschrieb, für die vorher besprochene Annahme von untheilbaren Körperchen sprechen zu lassen.

Nach dieser Sichtung werden wir uns aufgefordert fühlen, nachzuspüren, welche andere, als die verworfene Verwandlungsarten Heraklit angegeben habe. Am sichersten werden wir aber wohl zu der Lösung dieser Frage gelangen, wenn wir untersuchen, wie sich Heraklit die Verwandlungen des Feuers vorgestellt und welche Stellung er den Erscheinungen der Welt zu ihnen gegeben habe. Zuerst untersuchen wir die Frage nach den Hauptmassen, welche ihm hierbei hervortraten und die bei ihm gleichsam die obersten Geschlechter aller körperlichen Erscheinung darstellten. Hierbei aber haben wir sogleich wieder unter widersprechenden Nachrichten zu entscheiden. Einige nemlich berichten uns, Heraklit habe

---

62) Simpl. in Ar. phys. f. 310. a. Hermaie irris. phil. gent. p. 434. edit. Wurceb.

ebenso, wie insgemein die spätern Physiker, die vierfache Zahl der allgemeinsten Arten des Körperlichen, Feuer, Wasser, Luft und Erde angenommen[63]), andere hingegen zählen nur drei Arten auf, in ihrer Reihe die Luft auslassend[64]). Gegen jene Meinung nimmt es in voraus ein, daß sie die Lehre des Heraklit in das Gewöhnliche hinüberzieht, wogegen kein Grund aufgefunden werden kann, warum man die zweite Ansicht, welche die Luft aus der Reihe der allgemeinen Arten des Werdens ausläßt, erfunden haben sollte. Doch wir können uns außerdem zur Entscheidung dieses Streites auf ein Bruchstück des Heraklit berufen, in welchem er die Verwandlungsreihe der Dinge so beschreibt: „Des Feuers Verwandlungen sind zuerst Meer, des Meeres aber zur Hälfte Erde, zur Hälfte Feuerstrahl" (πρηστὴρ). Dieses Bruchstück, so wenig wir wissen, ob es nicht vielleicht blos eine gelegentliche, den ganzen Verwandlungsgang nicht umfassende Anführung enthält (denn zu vieles giebt es zugleich zu bedenken), möchte doch wohl, in Verbindung mit den schon angeführten Zeugnissen hinlänglich sein, um für die Annahme zu entscheiden,

63) Clem. Alex. Strom. V, 14. p. 712. Plut. de EI ap. Delph. c. 18. p. 606. 64) Diog. L. IX, 9. Plut. de pl. ph. I, 3 Stob. ecl. ph. p. 304.

daß Heraklit nur drei große Verwandlungsstufen genannt habe, Feuer, Wasser und Erde. Dabei blickte er gewiß wieder auf seine allgemeine Anschauung von dem Werden zurück und sah in dem Feuer die freieste, in dem Wasser die gebundnere Bewegung, in dem Begriff der Erde aber faßte er endlich alles das zusammen, was dem trüglichen Sinne als starr und der Bewegung beraubt erscheint. Auch hierin, so wie in dem ganzen Gebäude Heraklitischer Lehre, läßt sich die Ungebundenheit seines Geistes von dem in der Erfahrung Gegebenen und seine Neigung aus Begriffen abzuleiten nicht verkennen.

Wenn wir aber wieder auf die Stellen zurückblicken, in welchen uns die Verwandlungsreihe mitgetheilt wird, so bemerken wir noch eine Verschiedenheit, welche wir nicht übergehn dürfen. Theils nemlich wird uns erzählt, daß das Feuer, indem das dicktheiligste desselben zusammentritt, zuerst Erde werde, sodann aber die Erde durch das Feuer verflüchtigt (ἀναχαλωμένην) von Natur das Wasser hervorbringe[65]; theils aber giebt man uns als heraklitische Lehre ein allmäliges Herabsteigen und so auch wieder Hinaufsteigen von dem Flüssigsten zum Starrsten, von dem Feuer durch das Wasser zur Erde

65) Stob. I. 1.

und von der Erde wieder durch das Wasser zum Feuer[66]. Hierzu können wir noch andere Winke rechnen, welche zwar nicht mit bestimmter Nennung des Namens, aber doch durch die Aehnlichkeit der Lehre auf den Heraklit deuten[67]) und entgegengesetzt jener vorherangeführten sprungweisen Verwandlung aus dem Feuer in Erde zwar das Herausgehn aus dem Feuer stufenweis setzen, aber dagegen eine sprungweise Rückkehr aus der Erde in das Feuer. Hier würde es wohl nur ein Misbrauch des oben angeführten Bruchstücks sein, wenn wir sein Ansehn geltend machen und jede andere Art des Uebergangs außer der in ihr angegebenen verwerfen wollten; denn wie möchten wir darüber entscheiden, ob nicht an einer andern Stelle Heraklit andere Arten der Verwandlung angegeben habe? Soviel also als jenes Bruchstück uns bestimmt sagt und nicht mehr wollen wir aus ihm ziehen; wir sehen aber aus ihm, daß Heraklit ein regelmäßiges stufenweises Herabschreiten von dem Feuer durch das Wasser zur Erde und auch ein Heraufschreiten von dem Wasser zum Feuer angenommen habe und hieraus möchten sich günstige Folgerungen für die Art der Verwandlung, welche uns Diogenes Laertios angiebt, ziehen lassen.

66) Diog. L. l. l. 67) Max. Tyr. diss. 41. p. 489. ed. Markl.

Was jedoch die andern Arten der Verwandlung betrifft, welche uns als Heraklitische Lehre gegeben werden, so weichen sie überhaupt darin beide von jener ab, daß sie ein plötzliches Uebergehn behaupten, einmal vom Feuer zur Erde, das anderemal von der Erde zum Feuer. So lange wir aber nicht etwa besondere Gründe gegen einen dieser plötzlichen Uebergänge haben, wird es erlaubt sein, diese beiden Fragen, ob das Feuer in Erde und ob die Erde in Feuer ohne Zwischenzustand übergehn könne, in die eine zusammen zu fassen, ob überall Heraklit nur eine stufenweise Verwandlung, oder auch ein plötzliches Ueberspringen seiner obersten Geschlechter des allgemeinen Flusses angenommen habe. Um uns aber der Gleichartigkeit beider Fragen noch mehr zu versichern, berufen wir uns hierbei auf eine Stelle des Heraklit selbst, in welcher er sagt, der Weg nach oben und nach unten sei einer[68]. Der Weg nach oben aber ist ihm das Hinaufschreiten vom Starren zum Bewegtesten, von der Erde zum Feuer und der Weg nach unten das Heruntersteigen vom Feuer zur Erde[69], so das jenes Bruchstück zu bedeuten scheint, daß die Verwandlung aus Feuer in Erde auf dieselbe Weise

68) Tertull. adv. Marc. II, 28. 69) Plat. Phil. p. 43. Diog. L. IX, 8 — 9.

geschehe, wie die Verwandlung aus Erde in Feuer. Um nun jene Frage zu einer endlichen Entscheidung zu bringen, würde es nur von Willkühr zeugen, wenn wir uns auf solche Erscheinungen berufen wollten, in welchen das Feuer aus dem Starren unmittelbar hervorbricht, denn ein solcher Grund konnte dem Heraklit wenig Gewicht haben, welcher das Starre selbst nur für eine Täuschung des gemeinen, von der sinnlichen Empfindung zu sehr abhängigen Denkens ansah und sobald sich ihm in seiner Vorstellungsart irgend ein spekulativer Grund für die stufenweise Verwandlung aufgedrungen hätte, gewiß versichert haben würde, daß in solchen Erscheinungen nur unsern Sinnen das Durchgehn durch den feuchten Zustand wegen der Schnelligkeit der Bewegung verborgen bleibe. Näher aber treten wir der Lösung unserer Frage, wenn wir die Art betrachten, nach welcher Heraklit die Verwandlung aus Erde und Wasser in Feuer geschehn läßt. Hierüber nemlich sagt uns Diogenes Laertios[70]), es entständen Dämpfe (ἀναθυμιάσεις) aus der Erde und dem Meere, einige hell und rein, andere finster; von den hellen wachse das Feuer, das Feuchte aber von den andern. Nach dieser Art des Uebergangs scheint es

70) l. l.

nun klar zu sein, daß sowohl aus der Erde, als aus dem Meere feuchte und trockne Dämpfe sich erheben und Feuer und Wasser bilden, denn jene Dämpfe werden nicht ihrem Ursprunge, sondern ihrer Art nach unterschieden. Noch bestimmter aber und im besondern erwähnt zeigen sich uns trockne und helle Dämpfe der Erde, aus welchen das Feuer wächst oder sich sammelt, nach dem, was wir beim Stobäos und beim angeblichen Plutarch [71]) über die Nahrung der Sterne erfahren. Diese waren dem Heraklit aus hellen Dämpfen gesammelte Flammen [72]) und werden genährt von Dämpfen der Erde, woraus also deutlich die Annahme heller, feuriger Dämpfe aus der Erde und mithin der sprungweise Uebergang dieser in das Feuer erhellt. Wenn wir nun diese Verwandlungsweisen des Heraklitischen Feuers in Beziehung auf den Charakter der ganzen Lehre betrachten, so scheint Heraklit, um seinem Grundsatze vom ewigen Flusse der Dinge die größeste Ausdehnung zu geben, auch dem verschiedenartigsten Flusse gewogen gewesen zu sein und keine Art der Bewegung und Verwandlung, welche sich ihm seiner Denkweise nach als möglich darstellte, mochte er von dem Ge-

---

71) Stob. ecl. phys. p. 510. Plut. de pl. ph. II, 17.
72) Diog. L. l. l.

biete der Wirklichkeit ausschließen. Am bestimmtesten zeigt sich aber auch hier, daß Heraklit ganz und gar von der Art der Vorstellung entfernt sein mußte, welche durch Verdichtung und Verdünnung die Verschiedenheit der Dinge entstehn läßt. Denn da diese nur nach Gradunterschieden geschehn, so hätte nach ihnen Heraklit auch nicht eine solche sprungweise Verwandlung aus Feuer in Erde und umgekehrt annehmen können.

Hier müssen wir zugleich noch eine Frage beantworten, welche uns schon früher im Sinne lag, damals aber noch nicht beantwortet werden konnte. Da wir nemlich gefunden haben, daß Heraklit nur drei allgemeine Geschlechter des fließenden Werdens annahm, so ist uns natürlich zu bestimmen, in welches Gebiet er die Erscheinungen, die sonst zur Luft gerechnet wurden, geordnet haben möge. Dies scheint sich aber an seine Entwicklungsart durch Dämpfe anzuschließen. Unter diesen Begriff, wie wir sehen, faßte er die Uebergänge aus der Erde in das Wasser und aus dem Wasser in das Feuer auf und nahe genug stand dieser Begriff auch allen den athmosphärischen Erscheinungen, welche den alten Physikern die ersten und unausweichlichsten Fragen vorlegen mußten. Daher fiel ihm ein Theil dessen, was man sonst mit dem Namen der Luft bezeichnete, der dunkle oder

nasse Dampf, dem Wasser, der andern, der helle oder trockne Dampf, dem Feuer anheim. Hier finden wir auch wieder einen Anknüpfungspunkt für das, was Aenesidemos von der Heraklitischen Lehre behauptete, in ihr sei die Luft der Grund aller Dinge, welches auch allerdings wahr ist für das Gebiet, in welchem die Luft mit dem Begriffe des Feuers zusammenfällt. Dies Gebiet muß aber beim Heraklit sehr groß gewesen sein; denn beim Diogenes Laertios [73]) heißt es, daß er das übrige fast alles auf die Ausdampfung des Meeres zurückgeführt habe und beim Aristoteles [74]), er setze aus der Ausdampfung das Andere zusammen.

Näher scheinen wir hier allerdings schon der Auflösung unserer vorher aufgeworfenen Frage gekommen zu sein, wie nemlich Heraklit sich die Verwandlung seiner drei Stufen der Dinge gedacht habe. Denn die Art wenigstens, wie er sich den Weg nach oben von Erde und Wasser zum Feuer und von der Erde zum Wasser dachte, finden wir durch jene Ausdampfung beschrieben, die bald hell, bald finster ist. Der entgegengesetzte Weg herunter aber wird dadurch nicht bezeichnet und vergebens suchen wir nach einer der Ausdampfung entgegengesetzten Verwand-

73) l. l. 74) de anim. I, 2.

lungsart, welche uns den Weg nach unten bezeichnen könnte. Wir wollen daher noch alles das zusammenzufassen suchen, was auf die Verwandlungsarten hindeuten kann; aber freilich sind uns darüber nur sehr allgemeine und keinesweges etwas Eigenthümliches aufstellende Nachrichten zugekommen.

Auf die Bedeutung des Feuers nach Heraklitischer Lehre, ohne aber auf eine bestimmtere Weise die Natur der Verwandlungsarten zu entwickeln, beziehen sich die Ausdrücke, welche den Weg nach unten als ein Verlöschen und den Weg nach oben als ein Entzünden darstellen, wobei denn wieder neben dem Anzünden das Ausdampfen steht[75]. Auch finden wir diese Verwandlungsart bei besondern Naturerscheinungen erwähnt, wie denn Heraklit den Blitz als eine Entzündung von Dämpfen und den Feuerstral (πρηστήρ) als die Entzündung und das Verlöschen der Wolken erklärt haben soll[76]. Doch kann diese Veränderungsart eigentlich nur von der Veränderung des Feuers und von der Rückkehr zum Feuer gebraucht werden; sie gilt aber nicht von der Verwandlung des Wassers und der Erde in einander. Auch

75) Die Bruchstücke bei Clem. Alex. Strom. V, 14. p. 711; IV, 22; vergl. Simpl. de coelo fol. 68. b. Plut. de pl. ph. I, 3. 76) Stob. ecl. phys. I, p. 594.

finden wir keine Spur, daß Heraklit von den zuletzt erwähnten Verwandlungen die Ausdrücke des Verlöschens und des Entzündens gebraucht hätte, wiewohl er in ihr Gebiet manches hineinzog, was nicht unmittelbar dem Feuer angehört, aber doch in seiner Vorstellungsart eine Verbindung mit demselben hat; wie die menschlichen Zustände des Schlafes, des Todes, der Blindheit [77].

So wie diese theilweise Betrachtung der Verwandlungen als Erlöschen und Entzünden sich auf die Rolle bezog, welche das Feuer in seiner Naturlehre spielte, so bezieht sich ein anderes Bild, welches er von den Verwandlungen giebt, auf seine obersten Grundsätze von dem ewigen Flusse aller Dinge. Den ewigen Fluß stellte er sich auch unter der Form dar, daß des Einen Tod, das Leben des Andern und das Leben des Einen der Tod des Andern sei [78]. Nach derselben Weise betrachtete er nun auch den absteigenden und aufsteigenden Gang der Verwandlungen als das Leben des einen Elements in dem Tode des andern [79]. Wenn aber diese Art, die Verwandlun-

77) s. das angeführte Bruchst. b. Clem. Alex. str. IV, 22. p. 628. 78) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III, 230. Phil. alleg. leg. I. fin. Numen. ap. Porphyr. de antro p. 256. ed. Cantabr. 79) Maxim. Tyr. l. l. Plut. de EI ap. Delph. c. 18. p. 606.

gen zu beschreiben, auch allgemein ist, so müssen wir doch gestehn, daß sie die besondern Arten des Werdens nicht berücksichtigt und nichts genauer über dieselben bestimmt. Denn nur der Gegensatz des Vergehens und Entstehens wird hier festgehalten, aber der Unterschied zwischen dem Wege nach oben und dem Wege nach unten tritt ganz zurück und nur soviel mögen wir daraus sehen, daß Heraklit auf das, was nach der gewöhnlichen Art zu denken als leblos erscheint, das Elementarische, nach demselben Maaße betrachtete, nach welchem das lebendige gemessen wird.

Noch ein Bild welches Heraklit von den Verwandlungen in der Welt gebrauchte, möchte hier zu erwähnen sein, das Bild nemlich von dem An- und Ab-spannnen des Bogens[80]), welches allerdings auf physische Weise gedeutet werden könnte und einen willkommenen Gegensatz darböte; allein wir finden keine bestimmte Spur, daß Heraklit einen solchen Gebrauch davon gemacht hätte. Zwar wird in Beziehung auf die Verwandlung der Erde in das Wasser gesagt, jene werde durch das Feuer abgespannt[81]), allein hierin liegt bei näherer Betrachtung eher ein Grund gegen, als für die Annahme, daß jenes Bild

---

80) Plut. de Isid. et Osir. II, p. 512. Plat. Symp. p. 187. 81) Plut. de pl. ph. I, 3. Stob. ecl. phys. I. p. 304.

in physischer Bedeutung sei gebraucht worden. Denn in dieser Bedeutung hätte das Nachlassen, als eine Verdichtung des angespannten Körpers, nicht von dem Wege nach oben, sondern von dem Wege nach unten gebraucht werden müssen.

Dies ist ohngefähr das, was uns nach den Berichten der Alten über die Verwandlungsarten des Heraklit zu sagen ist. Man sieht hieraus wohl, daß Heraklit sich auf die mannigfaltigste Weise darüber in Bildern ausdrückte, aber eben deswegen scheint er keines dieser Bilder festgehalten zu haben. Man möchte daraus schließen, Heraklit habe es gar nicht für nöthig erachtet, etwas Bestimmtes über die Verwandlungsarten des ewigen Flusses nach seinen drei Stufen hinzuzufügen. Wenn aber dies der Fall gewesen sein sollte, so müßten wir in der Art, wie er das Fließen oder die Bewegung der Dinge betrachtete, schon hinlänglich die Verwandlungen angezeigt finden, oder, was dasselbe sagen will, ihm mußte Verwandlung und Bewegung eines sein und zwar so, daß sich aus den möglichen Arten der Bewegung auch die möglichen Arten der Verwandlung ergeben. Nun können hier freilich zwei Weisen gedacht werden, nach welchen Heraklit eine Verschiedenheit der Bewegung annehmen konnte, indem er entweder auf die Verschiedenheit der Richtung, oder auf die Verschiedenheit der Geschwindigkeit sah; aber beide Rücksichten scheinen

sich beim Heraklit verbunden zu haben; denn in dem, was uns von seiner Lehre überliefert wird, finden wir bald auf das eine, bald auf das andere hingedeutet. Eine Beziehung auf die Richtung finden wir in den Ausdrücken Weg nach oben und Weg nach unten, welche gewiß nicht blos auf eine größere Würde des Feuers, also gleichsam auf ein geistiges Oben und Unten, sondern auch auf ein örtliches Verhältniß der drei Stufen des Werdens zu einander bezogen sein wollen. Denn nach dieser Betrachtungsweise ist dem Heraklit die Erscheinung des Feuers in der niedern Region nur ein ausgewanderter Theil der großen, die Welt umfassenden Feuer-Masse[82]. Auf der andern Seite war aber dem Heraklit auch die Vorstellung von einer schnellern und langsamern Bewegung nicht fremd, auf ihr beruht vielmehr, wie wir sahen, der Vorzug, welchen er dem Feuer vor allen andern Erscheinungen gab und in andern Beziehungen soll er sogar von einem Bleiben gesprochen und es Mühseligkeit genannt haben[83]; welcher Ausdruck jedoch, wie jeder leicht sieht, nur von einem Bleiben oder Ruhen im Verhält-

82) Plut. de Isid. et Osir. c. 77. p. 563. Sext. Emp. adv. Math. VII, 130. 83) Jamblich. ap. Stob. ecl. ph. I; pag. 906.

hältniß, d. h. von einer langsamern Bewegung gelten kann.

Diese Arten der Bewegung zusammengefaßt mögen uns vielleicht die richtige Vorstellung von den Verwandlungen, welche das Feuer erfährt, geben. Dieses, das Lebendigste, Bewegteste aller Dinge, nimmt auch den höchsten Ort ein und indem es von dort heruntersteigt nach den tiefern Theilen der Welt, verliert es zugleich von der Geschwindigkeit seiner Bewegung und tritt in die Region der feuchten Dünste und des Wassers, immer weiter aber herabsteigend, gelangt es endlich zu der äußersten Grenze des Weges nach unten, und in demselben Verhältnisse, in welchem es in die Tiefe herabschreitet, in demselben wird es auch nur einer langsamern Bewegung theilhaftig oder fällt in das Gebiet der Erde. So läßt es sich auch aus diesem Gesichtspunkte leicht erklären, warum Heraklit nur drei Stufen der Verwandlungen annahm, denn in Beziehung auf den Gang der Bewegung war ihm Anfang, Mittel und Ende gegeben und in Beziehung auf die Geschwindigkeit das schnellste Maaß der Bewegung und das langsamste, so wie das, was zwischen beiden in der Mitte liegt. Man wird gegen diese Betrachtung heraklitischer Lehre wohl daraus keinen Einwurf machen wollen, daß, wie oben gezeigt, von Heraklit nicht nur ein Ueber-

gang von den Enden durch die Mitte, sondern auch eine sprungweise Verwandlung aus dem Feuer in die Erde und aus der Erde in das Feuer angenommen wurde; denn das, was wir so eben von den örtlichen Verhältnissen der drei Stufen sagten, muß nicht etwa so gleichförmig todt gedacht werden, daß nicht ein wechselnder Verkehr und gleichsam ein Streit um ihr Gebiet zwischen ihnen statt finden könnte; vielmehr war wohl hier ein Punkt, wo die Erfahrung in die ursprüngliche Anschauung des Begriffs nothwendig eingreifen mußte, da das örtliche Verhältniß ihn hier der Erscheinung zuwandte und wenn Heraklit auf diese Rücksicht nahm, so konnten sich ihm natürlich die Gebiete nicht so genau abgeschnitten zeigen, daß nicht in der höhern Region auch das langsamere und in der tiefern die schnellere Kraft des Feuers vorkommen könnte. Also nur dem Uebergewichte, der größern Masse nach schieden sich ihm die Gebiete der Erde, des Meeres und der feurigen Region des alles umfassenden Himmels, in diesen aber können, so wie vom Feuer oben erwähnt, so auch von den andern Elementen aus andern Gebieten ausgewanderte Theile vorkommen.

Doch überhaupt diese Scheidung der Regionen und der Elemente, wie möchte man sie bei dem Heraklit so festgehalten denken, wie sie etwa ein Physi-

ker, der irgend etwas Bestehendes annahm, hätte festhalten können? Sie war nothwendig auch in dem ewigen Flusse aller Dinge begriffen und nirgends durfte Heraklit ein Bestehen oder Verweilen gestatten. Von dieser Ansicht aus mußte es sich ihm als Aufgabe darstellen, die Täuschung zu erklären, in welcher sich unsere Wahrnehmung verwickelt sieht, wenn sie irgend etwas als starr und unbewegt oder als bleibend zu erkennen meint[84 a]). Hierzu aber diente ihm seine Vorstellung von den entgegengesetzten Verwandlungsweisen oder dem Ausgange aus dem Feuer und der Rückkehr zu ihm, aus welcher durch die entgegengesetzte Wendung sich das scheinbare Bestehen der Dinge zusammenfügt[84 b]). Das ewige Fließen wurde dem Heraklit also für die sinnliche Wahrnehmung durch seine entgegengesetzte Richtungen gleichsam zusammengehalten und zum Stehen gebracht. Dieses Entgegengesetzte in den Erscheinungen drückte Heraklit auf vielfache Weise aus, wie uns ein Bruchstück seines Werkes sagt: „Verknüpfe Ganzes und Nicht-Ganzes, Zusammentretendes und Auseinandergehendes, Zusammenstimmendes und Misstimmiges[85])". Da aber die entgegengesetzten Rich-

84 a) Aristot. phys. VIII, 3. 84 b) Diog. L. IX, 7. Stob. ecl. phys. I, p. 58. 85) Arist. de mundo c. 5. Ich

tungen sich zu einem Ganzen verbinden, welches mit sich in Uebereinstimmung steht, so verglich diese Vereinigung Entgegengesetzter Heraklit nach einem bei den Alten oft erwähnten Bilde mit der Harmonie, welche in den entgegengesetzten Spannungen der Leier und des Bogens stattfindet [86]). Und nicht nur in den einzelnen zusammengetretenen Dingen, sondern auch in der ganzen Welt muß eine solche Uebereinstimmung und Zusammenfügung der entgegengesetzten Zustände stattfinden, welche entgegengesetzte Richtungen oder Spannungen in dem Zusammenklange der Welt wir noch in einem Bruchstücke des Heraklit erwähnt finden [87]).

Zu dieser Lehre gehören noch andere bildliche Ausdrücke des Heraklit, von welchen zuerst der Ausdruck erwähnt werden muß, daß alles durch Streit entstehe, oder, wie er gesagt zu haben scheint, daß

---

bin Schleiermachern in der Erklärung und Anordnung dieses Bruchstücks gefolgt, mit Ausnahme des vieldeutigen Wortes ὅλα, welches ich Ganzes übersetzt habe, dabei an das Feuer denkend, welches Heraklit so wie das Gute, so auch wohl das Ganze, d. h. das Vollkommene nennen konnte. 86) Plut. Sympos. p. 187, wo es, wie Schleiermacher richtig bemerkt, mit Unrecht auf musikalische Harmonie bezogen wird; vergl. Plut. de tranqu. anim. c. 15. p. 931. Arist. Eth. Nicom. VIII, 2. u. s. w. 87) Plut. de Is. et Os. c. 45. II. p. 512.

der Krieg der Vater aller Dinge sei [88]). Dasselbe drückt sein Tadel des Homeros aus, von welchem er sagte, daß er werth sei, aus den Versammlungen gejagt und gepeitscht zu werden, weil er gewünscht habe, daß der Streit aus den Göttern und Menschen vertilgt werde; denn dadurch, sagte Heraklit, würde alles untergehn [89]); denn es sei keine Harmonie ohne Tiefes und Hohes, und das Lebendige nicht ohne Männliches und Weibliches, die entgegengesetzt sind [90]). Eben dies Zusammensein Entgegengesetzter wollte er auch wohl ausdrücken, als er sagte: „dasselbe ist Lebendes und Todtes, Wachendes und Schlafendes, Junges und Altes [91]).“ Diesen Streit zwischen entgegengesetzten Zuständen wollte auch Platon bezeichnen und gewiß nicht mehr, als er in einer schon betrachteten Stelle [92]), den Heraklit mit dem Empedokles verbindend, von jenem, wie von diesem sagte, daß nach seiner Lehre alles durch Feindschaft und Liebe zusammengehalten werde. Aber nicht zu bezweifeln scheint es, daß nur durch ein Misverständniß aus jener Harmonie nach einem Berichte des Diogenes Laertios Uebereinstimmung und Friede geworden ist [93]). Denn jene Darstellung in welcher

88) Plut. de Is. et Os. c. 48. p. 517. Procl. in Tim. p. 54. u. s. w. 89) Simpl. in Ar. categ. fol. 104. b. Diog. L. IX, 1. 90) Arist. eth. Eud. VII, 1. 91) Plut. consol. ad Apoll. p. 106. 92) Soph. p. 242. 93) IX, 8 ὁμολογία

es heißt, das, was zum Werden führe, habe er Krieg und Streit genannt, das aber zur Weltverbrennung Führende Uebereinstimmung und Frieden, scheint mit dem, was wir sonst von seiner Lehre wissen, nicht überein zu kommen [94]). Daß nach ihr jene Harmonie, deren Bedeutung wir oben betrachteten, und diese Uebereinstimmung und dieser Friede nicht mehr eins sein können, sieht man deutlich; denn jene faßte die entgegengesetzten Richtungen zusammen, diese aber bezeichnen nur den Weg nach oben. Ebenso verliert der Krieg, welcher nach Heraklit die beiden entgegengesetzten Richtungen nur in ihrer Entgegensetzung festhalten sollte, nach der zuletzt erwähnten Darstellung seine Bedeutung und bezeichnet nur noch den Weg nach unten.

καὶ εἰρήνη, das erste Wort scheint nicht Heraklitisch, obgleich der λόγος eine wichtige Rolle bei ihm spielt. 94) Der Bericht des Diogenes Laertios stimmt zu sehr mit der Bedeutung, welche beim Empedokles Krieg und Frieden hat, überein, als daß man dabei nicht auf eine ungeschickte Uebertragung der Ausleger muthmaßen sollte, welche vielleicht in der obenerwähnten Zusammenstellung bei Platon ihren Ursprung hat. Dadurch ist auch Tennemann getäuscht worden, welcher im Empedokleischen System die größte Verwandtschaft mit dem Heraklitischen findet. s. Grundriß der Geschichte der Philosophie §. 92 und 93.

So ist es wohl unstreitig, daß Diogenes Laertios oder der Ausleger des Heraklit, welchen er in seiner kurzen Erzehlung von dessen Lehre vor Augen gehabt zu haben scheint, uns weder die eigenthümlichen Ausdrücke, noch den richtigen Sinn des Philosophen wiedergegeben hat. Aber doch möchte diese Darstellung nicht ohne allen Grund sein und andere Angaben zeigen uns, wieviel davon dem Heraklit zuzueignen sein möchte, nemlich daß Heraklit wirklich zwischen dem Wege nach oben oder feuerwärts und dem Wege nach unten einen solchen Gegensatz machte, welcher dem erstern eine höhere Würde, als dem andern beilegte, nicht unähnlich der Lehre des Empedokles. Denn hierauf führt es uns, daß Heraklit von dem Bleiben als von einer Mühe und von dem Veränderwerden als von einer Erhohlung gesprochen haben soll [95]. Jene Erhohlung kömmt dem Frieden ziemlich nahe und daß ihr Weg feuerwärts dem Veränderwerden mehr entspricht, als der Weg erdwärts, muß aus der allgemeinen Ansicht des Heraklitischen Systems klar sein. Noch bestimmter aber und in der genauesten Verbindung mit der harmonischen Einigung aller Dinge wird dies ausgedrückt,

---

95) Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 906; idem ibid. I. p. 894.

wenn uns erzehlt wird, Heraklit habe gelehrt, Gutes und Böses vereinige zusammen nach Art des Bogens und der Leier [96]), worin wohl niemand eine ethische Beziehung suchen wird, vielmehr deutlich genug die verschiedene Würdigung des Weges nach unten und nach oben, von welchen jener dem Heraklit das Gute, dieser das Böse war, sich andeutet.

Doch es wird nöthig sein, auf eine noch bestimmtere Weise die Zusammenstimmung des Entgegengesetzten, durch welche Heraklit alles werden läßt, zu beschreiben. Auf eine doppelte Weise nemlich konnte man diese sich vorstellen, entweder so, daß alles einzelne Dasein in einem jeden Momente zusammentritt und gleichsam der einzelne Theil der werdenden Masse in seinem Uebergange aus einem Zustande in den andern einem andern Theile beständig Platz macht und wieder eines andern Theiles Stelle einnimmt und daß dasjenige, welches uns als etwas Einzelnes erscheint, niemals derselbe Theil der Masse wäre, sondern jene Täuschung, nach welcher wir mehreres als eins betrachten, uns nur aus der Gleichheit des Orts entstände, welcher von verschiedenen Massen auf derselben Stufe des Daseins nach einander eingenommen würde; oder auch auf diese Weise ließe

96) Simpl. ad Ar. phys. fol. 11. a.

sich jene Mischung Entgegengesetzter denken, daß derselbe Theil der Masse in entgegengesetzten Richtungen schwanke, bald aufwärts, bald niederwärts sich zu bewegen strebend, so daß eben durch diese entgegengesetzten Bestrebungen wenigstens dem Scheine nach dasselbe erhalten würde, da es zu einer merklichen Veränderung wegen der Entgegensetzung der Bewegungen, nicht kommen könne. Heraklit aber, dies finden wir in unzweideutigen Ausdrücken dargelegt, dachte sich die erstere Art der Harmonie Entgegengesetzter, nach welcher also z. B. das Meer in keinem Augenblicke auch nur etwas von derselben Masse auf derselben Stufe des Daseins enthielte, welches in dem vorhergehenden. Dieses drückt folgendes Bruchstück des Heraklitischen Werks aus: „das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Verhältnisse, welches zuvor war, ehe es Erde wurde [97]." Deutlich wird hierdurch angezeigt, daß Heraklit die frühere Masse des Meeres, welche sich nun in Erde verwandelt hat, von des jetzigen Meeres Masse unterschied und dasselbe werden wir auch in andern Bruchstücken wiederfinden, von welchen wir erst unten weitläuftiger reden können und in welchen er auch das vernünftige Dasein des Menschen als einer be-

97) Clem. Alex. V, 14, p. 712.

ständigen Erneuerung von fremder Masse bedürftig schilderte[98]). Hierin erkennt man den Sinn des Heraklit, welcher sich auf das Allgemeine wandte und in diesem das Besondere untergehn ließ.

Bei dieser Erklärungsweise mußte es der Vorstellung die größeste Schwierigkeit erregen, wie trotz dieser beständigen Erneuung des Meeres und aller andern Dinge, doch dasselbe Verhältniß derselben uns immer wieder erscheinen könne, wie, sobald der eine Theil der Masse einen Zustand seiner Entwicklungsweise und damit auch seinen Ort verlassen hatte, dieser Ort sogleich wieder von einer andern Masse, dem Maaße und auch der Entwicklungsstufe nach jener gleich, ersetzt werde. Hier rettete sich Heraklit, dessen Geist mehr nach dem Allgemeinen, als nach dem Besondern schaute, in das Gebiet des Mythischen. Denn nicht auf besondere Weise scheint er die Gesetze der Abwechselung zwischen den großen Massen des Feuers des Wassers und der Erde angegeben zu haben, sondern von ihrem Dasein ausgehend, ordnete er sie nur im Allgemeinen jener uns verborgenen Ursache alles Werdens unter, welche er Nothwendigkeit oder Verhängniß (εἱμαρμένη) nannte. Dies ist etwa dasjenige, was sich aus den zum Theil verworrenen und

98) Sext. Emp. adv. Math. VII, 126—134.

in fremdartigen Ausdrücken abgefaßten Berichten beim Plutarchos, Simplikios, Diogenes Laertios und Stobäos herausscheiden läßt[99]; denn nach ihnen erscheint das Verhängniß als das Verhältniß, welches die Dinge aus den entgegengesetzten Richtungen bildet, also als die Ursache der Harmonie unter den Dingen.

Daß jedoch dies Verhängniß in der obersten Ursache ruht, dies drückt sich in andern mythischen Bildern des Heraklit aus, von welcher Art das kühne Bild ist, nach welchem die Weltbildung als ein Spiel des Zeus erscheint[100]. Dieses Spiel des Zeus bezog sich gewiß nur auf das Zusammentreten Entgegengesetzter zu einem scheinbaren Sein, indem im Hintergrunde dieses Spieles nur ein ewiges Werden liegt; doch ist Zeus, der Grund aller Dinge, der Spielende, der welcher das Entgegengesetzte zusammenordnet und also insofern auch der Grund des Verhängnisses ist.

---

99) Plut. de pl. ph. I, 28. Simpl. in Ar. phys. fol. 6. a. Diog. L. IX, 7. Stob. ecl. ph. I, p. 58. p. 178.
100) Clem. Alex. Paedag. I, 5. p. 111. Procl. in Tim. p. 101. Hieraus scheint die Vorstellung entstanden zu sein, daß Heraklit die Vorsehung geleugnet habe. cf. Numen. de nat. homin. ed. Oxon. p. 310. Phil. alleg. leg. 2. p. 62. f. Schleiermacher.

Noch ein anderes mythisches Bild bezieht sich auf das Verhängniß, wiewohl in anderer Rücksicht, das aber, um das Geschäft der Weltbildung ganz zu umschreiben, auch nicht übergangen werden durfte. Denn früher hatten wir beschrieben gesehn, wie das waltende Verhängniß Vorsorge übe zur Erhaltung bleibender Scheingestalten; aber andere von diesen Gestalten vergehen auch wieder in dem Gebiete der Erscheinung, nachdem sie eine Zeit lang gedauert; auch über deren Verschwinden muß die Nothwendigkeit wachen damit sie nicht länger dauern, als die ihnen gesetzte Zeit. Zu solchen vergänglichen Erscheinungen gehörte dem Heraklit die täglich aufgehende und wieder untergehende Sonne; daher sagte er von ihr, „sie werde ihr Maaß nicht überschreiten; wo nicht, so würden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike, sie finden[101]). Hiernach sah also Heraklit die Weltordnung als ein nach richtigem Maaß und Gerechtigkeit vertheiltes Gebiet an, in welchem einem jeden Wesen seine bestimmte Grenze zugetheilt ist, die es nicht überschreiten darf[102]), und nicht mit Unrecht mögen daher wohl auch Ordnung und Zeit

101) Plut. de exil. vol. III, p. 434; de Isid. et Os. c. 48. p. 517. 102) Der Name der Dike kommt noch mehrmals in den Bruchstücken des Heraklitischen Werks vor,



als Wirkungen des Verhängnisses angegeben werden[103]) Wenn man nun die Verbindung der Zeit und des Verhängnisses, dann aber auch wieder den Zusammenhang des Verhängnisses mit dem obersten Grunde betrachtet, so läßt sich etwas Heraklitisches, in Stoischer Form vorgetragen, darin entdecken, daß er gesagt haben soll, die Zeit sei nicht verschieden von dem Seienden und dem ersten Körper[104]). Bei aller Verschiedenartigkeit der mythischen Vorstellungen, in welchen sich Heraklit bewegte, liegt doch dies Eine darin, daß die Erscheinungen, welche, aus dem ewiglebendigen Feuer hervorgehend, die Welt bilden, einem nothwendigen, über den Erscheinungen stehenden Gesetze, als Verhängniß, Zeus oder Dike vorgestellt, unterworfen sind und nach diesem unerforschlichen Gesetze (denn der Name des Zeus will genannt sein und auch nicht)[105]) die Ordnung, welche uns erscheint, bilden.

So bestimmte Heraklit im Allgemeinen über die

Orig. contr. Cels. VI, p. 303. edit. Spencer. (eine sehr verderbte Stelle); Clem. Alex. Str. V, 1, p. 649; Str. IV, 3. p. 568, (die Worte sind aus dem Zusammenhange gerissen, so daß man nicht entscheiden kann, ob die ethische Deutung die ihnen Klemens giebt, die richtige sei.) cf. Plat. crat. p. 413.
103) Simpl. a. a. O. 104) Sext. Emp. adv. Math. X, 216; 230 — 233. 105) Clem. Strom. V, 14.

Natur und ihre Erscheinungen; wie er aber das Besondere in ihr ordnete, darüber sind uns nur sehr unvollständige Nachrichten geblieben. Vielleicht mochte er auch sich weniger in das Einzelne einlassen, da seine Natur-Ansicht überall in das Große und Allgemeine geht. Dies sehn wir auch im Besondern bestätigt, wenn wir nach der Natur der allgemeinsten Formen der Erscheinung, der Erde, des Meeres und des Feuers, fragen. Denn wenn wir mit der erstern beginnen, so wird uns die Frage sogleich abgeschnitten, da er nicht bestimmt haben soll, von welcher Art die Erde sei[106]). Dies lag jedoch vielleicht auch mit darin, daß ihm die starre Erde, die Grenze der Bewegung, als die unterste Stufe des Seins erschien, weswegen er sie auch als die Nahrung alles Kriechenden betrachtet zu haben scheint[107]).

Doch finden wir über das, was nach seiner Vorstellung in das Gebiet des Meeres fällt, etwas bessere Auskunft, so wie denn überhaupt das Meer als die mittlere Stufe des Seins eine größere Bedeutung seiner überall Bewegung sehenden Naturlehre haben mußte. Davon zeugt die Benennung, welche er ihm beilegte, der Saame der Weltbildung[108]).

---

106) Diog. L. IX, 11. 107) Arist. de mund. c. 6. fin.; Stob. ecl. I. p. 86. 108) Clem. Alex. V, 14. p. 712.

Sie erklärt sich aus der Stellung des Meeres zwischen den zwei Endpunkten der Bewegung, in welcher sich also die entgegengesetzten Richtungen unaufhörlich treffen, weswegen dies Element nach beiden Seiten auf gleiche Weise gewendet ist. Daher berichtet Diogenes Laertios [109]), daß Heraklit fast alles aus den Verdünstungen des Meeres abgeleitet habe. Diese gehören also, wie schon oben bemerkt, hierher und an sie schließen sich die hellen und trocknen Dünste als Uebergang zu dem Feuer an. Das gesammte Gebiet dieser verschiedenen Ausdünstungen hatte ihm aber nach allen den Nachrichten, welche wir vom Einzelnen finden, die größeste Wichtigkeit für seine Natur-Erklärungen. Denn alle diese beziehen sich auf die Dämpfe; so die Erklärungen beim Diogenes Laertios [110]) von den Gestirnen und der Sonne und dem Monde, auch den Erscheinungen, welche von ihnen ausgehn, Tag und Nacht, Monate, Jahreszeiten und Jahre, Regen und Winde, und auch das, was uns Stobäos von Donner und Blitz erzählt, geht wieder auf dasselbe zurück [111]).

Dem Feuer gab Heraklit den höchsten Ort, wie schon erwähnt; der Himmel, das Alles Umfassende

---

109) IX, 9. 110) IX, 9—11. 111) ecl. phys. I, p. 558; pag. 594.

ist ihm feurig. [112]) In Beziehung auf dies Element aber ist die Frage von großer Wichtigkeit, ob Heraklit angenommen habe, daß alles nach gewissen Perioden in dasselbe zurückkehre. Die meisten alten Schriftsteller versichern uns dies mit der größesten Sicherheit [113]), und überhaupt wird es als eine Lehre betrachtet, welche unbestritten vom ganzen Alterthum dem Heraklit beigelegt wurde [114]), nur ein Schriftsteller, aber auch freilich dieser von dem größesten Ansehn, scheint dagegen zu stimmen, Platon nemlich im Sophisten, an der oft erwähnten Stelle, wo er den Empedokles unserm Philosophen entgegensetzt [115]); dieses Ansehn müssen wir daher vor allen Dingen aus dem Wege räumen, ehe wir uns

112) Sext. Emp. adv. Math. VII, 127. Stob. ecl. I. p. 500. Diogenes Laertios (IX, 9.) sagt, von welcher Art das Umfassende sei, habe er nicht offenbart; dies geht aber vielleicht nur auf die Höhlungen, von welchen derselbe Schriftsteller daselbst berichtet. 113) Arist. phys. III, 5; de coelo I, 10; Clem. Alex. Strom. V, 14. p. 711 etc. 114) Sext. Emp. pyrh. hyp. 1, 212. 115) Schleiermacher hat die Gründe gegen die Weltverbrennung des Heraklit auf das stärkste hervorgehoben und gegen sie entschieden; eben deswegen scheint es nicht unpassend, hier das Gegentheil zu versuchen.

uns erlauben dürfen, von der Weltverbrennung als einer Lehre des Heraklit zu sprechen. Zu diesem Zwecke müssen wir genau den Sinn zu fassen suchen, in welchem Platon den Heraklit dem Empedokles entgegensetzt. Empedokles, sagt Platon, habe von jener strengern Lehre des Heraklit, daß immer Vieles und Eins sei, nachgelassen und gelehrt, zu einer Zeit sei alles Eins und befreundet durch die Aphrodite, dann aber auch wieder vieles und feindselig gegeneinander durch einen gewissen Zwist. Der Gegensatz also zwischen beiden Philosophen ist hiernach kein anderer, als daß der eine ein Zusammensein des Einen und des Vielen, der Ruhe und der Bewegung, wie Platon sagt, der andere aber ein Auseinandersein beider der Zeit nach annahm. Dieser Gegensatz aber bleibt, auch wenn Heraklit eine periodische Weltverbrennung annahm, denn diese ist nicht das, was bei dem Empedokles das Aufhören der Welt in dem Sphäros, ein Aufhören zugleich der Bewegung und des Vielen, sondern vielmehr ganz im Gegentheil die Rückkehr zu der vollkommensten Bewegung [116]. Denn daß Heraklit die Bewegung

116) So sahen auch die Stoiker die Weltverbrennung als das vollkommenste Leben der Welt an. Plut. de repugn. Stoic. 41. tom. V, p. 291.

des Feuers nur in seiner Verwandlung gesucht habe, dies wird niemanden einfallen zu behaupten, sobald er bedenkt, daß sodann das Feuer in Rücksicht der Bewegung, da es eben keine Bewegung an sich hat, auch nicht ausgezeichnet werden konnte vor den andern Stufen der Verwandlung, also auch kein Grund vorhanden war das Feuer als das Wesen aller Verwandlung zu betrachten. Daher widerstreitet denn auch die Weltverbrennung nicht dem ewigen Flusse der Dinge, vielmehr erschien gewiß in ihr dem Heraklit das regeste Leben, die vollkommenste Bewegung, dann aber wenn die Welt im Herabsteigen begriffen war zu den niedern Stufen, mußte ihm die Bewegung irgend wie gehemmt und vermindert erscheinen. Es liegt nun freilich noch eine eigene Schwierigkeit in dem, was Platon als die eigenen Worte des Heraklit anführt: „Auseinandertretendes tritt immer zusammen." Denn durch das Zusammentreten Entgegengesetzter bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge und er konnte es daher in den ungehemmten Flusse des Feuers nicht annehmen. Allein zuerst scheint es nicht, als wenn Platon die eigenen Worte des Heraklit unverändert gäbe; denn an einer andern Stelle, wo er denselben Gedanken des Heraklit ausführlicher giebt,

fehlt das „immer“ [117] und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Platon es hier nur einschob, um den Gegensatz zwischen den Empedokles und Heraklit hervorzuheben. Ferner scheint es, als wenn Platon durch das „Auseinandertretendes tritt zusammen“ nur den ewigen Fluß des Heraklit habe bezeichnen wollen, denn in ihm liegt, insofern es das Feuer ist, welches fließt, die Einheit und Vielheit, auf welche es ihm ankommt, in dem Zusammenkommen Entgegengesetzter aber liegt nur der Schein der Einheit. Daß aber Platon diese nicht ganz passende Darstellung wählt, liegt in seinem Bestreben, den Fluß der Dinge nach Heraklit so zu wenden, daß

117) Sympos. p. 187. Bemerkenswerth ist, daß auch unsere gedruckte Ausgabe des Simplikios ad Arist. phys. Fol. 11. b. in der Stelle des Sophisten δὴ für ἀεὶ hat. Ueberhaupt scheint das Alterthum dieselbe nicht für der Heraklitischen Weltverbrennung entgegen angesehen zu haben, denn sonst würden Aristoteles oder Simplikios, der sie sogar ausschreibt, wohl einen Wink darüber gegeben haben. Widersprüche gegen die Weltverbrennung des Heraklit bei den Alten finden wir nicht; das Stillschweigen des Maxim Tyrus (diss. XLI, p. 489) und die Eintheilung des Antonin. (V, 32) können dafür nicht gelten Die Stoische Physik war ein lockeres Gebäude, aus welchem man sich leicht ohne Lücke einen Stein wegdenken konnte.

er mit den von ihm eben erwähnten Ursachen der Bewegung, der Liebe und dem Hasse des Empedokles, eine scheinbare Aehnlichkeit gewinne. Wie sehr jedoch der Krieg des Heraklit von dem Zwiste des Empedokles verschieden ist, wurde schon früher gezeigt und es kann daher auch nicht befremden, wenn man den Platon in der Vergleichung beider zu einer etwas gezwungenen Wendung seine Zuflucht nehmen sieht.

Nachdem dasjenige, was gegen die Weltverbrennung angeführt werden könnte, aus dem Wege geräumt ist, müssen wir das aufsuchen, was in Heraklits Ausdrücken für sie stimmen möchte. Daß der Ausdruck „Weltverbrennung" (ἐκπύρωσις) kein Heraklitischer sei, zeigt die ganze Bildung desselben und zu diesem Anzeichen gesellt sich auch das Zeugniß der Alten, welche ihn den Stoikern zueignen [118]. Ueberhaupt muß man erinnern, daß dem Heraklit kein Gegensatz war zwischen dem Zustande, in welchem alles Feuer ist, und zwischen dem Zustande der Welt oder daß er jenen doppelten Zustand nicht wie Welt und Nicht-Welt entgegensetzte. Dagegen scheint uns der alterthümliche Ausdruck des Heraklit vom Philon aufbewahrt zu sein, nach welchem die Weltverbrennung ihm Verlangen (χρησμοσύνη),

118) Clem. Alex. strom. V, 1, pag. 649.

die Weltbildung aber Sättigung (κόρος) geheißen haben würde, Worte, die auch die Stoiker von ihm aufnahmen [119]). Man sieht hierin, daß Heraklit sich das Feuer nach der Aehnlichkeit des thierischen Lebens dachte und in ihm ein Streben nach dem Heraustreten aus sich selbst fand. Auf diese Auflösung der Dinge im Feuer deutet auch gewiß das große Zeitmaaß, welches Heraklit annahm, indem er ein großes Jahr auf achtzehntausend Sonnenjahre festsetzte [120]); denn an eine astronomische Bestimmung ist beim Heraklit nicht zu denken und daß er eine vom Verhängnisse bestimmte Zeit der Verwandlung in Feuer festgesetzt habe, wird auch sonst erwähnt [121]).

Wenn wir nun, nachdem wir gesehn haben, wie Heraklit die großen Massen in der Welt sich dachte, uns umsehn nach den Einheiten geringeren Umfangs und nach ihrer Würdigung beim Heraklit, so ziehn zuerst die Gestirne und die mit ihnen zusammenhangenden Erscheinungen unsere Aufmerksamkeit auf sich. In dem die Welt Umfassenden, lehrte Heraklit, wären

---

118) Clem. Alex. strom. V, 1, pag. 649. 119) Phil. alleg. leg. II, p. 62. Plut. de El ap. Delph. c. q. p. 593. 120) Stob. ecl. phys. I, p. 264. 121) Simplic. in Ar. de coel. Fol. 68. b. Diog. L. IX, 8. Euseb. praep. ev. XIV, 3.

Behälter, deren Art er nicht weiter beschrieben haben soll, mit ihren Höhlungen gegen uns gewendet; in diese sammelten sich die hellen Dämpfe, welche die Erscheinung der Gestirne hervorbrächten. Die glänzendste Flamme von diesen habe die Sonne, weil die übrigen Sterne von der Erde weiter entfernt wären und daher weniger glänzten und wärmten; der Mond aber bewege sich nicht durch den reinen Ort [122]). Man sieht hieraus, daß die Gestirne ihm keine höhere Bedeutung hatten, als andere Meteore; daher bedürfen sie auch einer steten Ergänzung, die man jedoch nicht, wie einige es dargestellt haben [123]), als eine Ernährung ansehn muß, sondern als eine aus der ewigen Bewegung hervorgehende Ergänzung, denn Heraklit verglich die Himmelskörper nicht mit dem thierischen Leben, auf welches er überhaupt wenig Rücksicht genommen zu haben scheint. Wenn daher die Sonne als ein Erzeugniß aus dem Meere betrachtet wird [124]), so muß man auch hierbei nur an die hellen Dämpfe aus demselben denken. Durch die Wendungen der Gefäße entstehn nun die scheinbare Gestalt des Mondes und die Verfinsterungen des Mondes und der Sonne.

122) Diog. L. IX, 9 — 10. 123) Arist. meteorol. II, 2. Porphyr. antr. nymph. p. 257. 124) Stob. ecl. phys. I, p. 524 526.

Da also die Gestirne nur eine geringe Bedeutung für die heraklitische Naturlehre hatten, so ist es auch nicht zu verwundern, daß er ihre Größe, wenigstens die der Sonne, nicht größer annahm, als sie uns erscheint [125]. Aber noch mehr drückt ihre geringe Bedeutung sich darin aus, daß er der Sonne nur die Dauer eines Tages gab; denn „täglich, sagte er, ist sie neu" [126]. Dies tägliche Verlöschen der Sonne war ihm die Ursache des Wechsels zwischen Tag und Nacht; wiewohl die Ursache hiervon beim Diogenes Laertios [127] auf etwas andere Weise angegeben wird. Die helle Ausdampfung soll er gelehrt haben, im Kreise der Sonne entzündet, bewirke den Tag; wenn aber die entgegengesetzte dunkle Ausdampfung sie überwältigte, entstehe die Nacht. Diese Darstellung kommt im Wesentlichen mit der zuerst angegebenen überein, sie erinnert aber dabei an den Vater aller Dinge, den Streit. Doch muß man das Ueberwältigen nicht so nehmen, als wenn die Flamme der Sonne durch die finstern Dämpfe nur verdunkelt würde, denn dann wäre sie nicht jeden Tag neu, sondern ein wirkliches Auslöschen der hellen Dämpfe oder ein Uebergehn in die Natur der feuchten und finstern Dämpfe ist darunter zu

125) Diog. L. IX, 7. Stob. ecl. phys. l. l. 126) Plut. respubl. VI, p. 498. Arist. l. l. 127) IX, 11.



verstehn. So sehn wir, wie sich dem Heraklit in den Tagszeiten, und wahrscheinlich auch wohl in den Jahreszeiten [128]), ein Bild darstellte von dem beständigen Schwanken zwischen entgegengesetzten Zuständen in dem All. Daraus, daß Heraklit die Gestirne nur als meteorische Erscheinungen darstellte, ist denn wahrscheinlich auch wohl der Schluß gezogen worden, daß er die Welt als begrenzt und nur als eine betrachtet habe [129]).

Die Gestirne also schienen dem Heraklit einfache feurige Körper und in allen solchen Körpern ist es leicht die Harmonie, welche entgegengesetzte Richtungen verbindet, zu entdecken; um so schwerer dagegen ist es, sie zu finden, je zusammengesetzter die Körper sind. Von solchen zusammengesetzten Körpern scheint er gesprochen zu haben in einem Bruchstücke beim Plutarchos [130]), in welchem er die verborgene Harmonie besser nennt, als die offenbare. Wenn sie aber besser ist, so nähert sie sich auch nach heraklitischer Ansicht mehr der bewegtesten Form und Heraklit also sah in dieser Schätzung gewiß auf die

128) Diogenes Laertios (IX, 10.) erwähnt wenigstens diese in derselben Beziehung. 129) So urtheilt Schleiermacher. S. Diog. L. IX, 8. etc. 130) de anim. procr. p. 177. Die glückliche Deutung des Fragments gehört Schleiermacher.

ausgebildeten Gestalten, welche mit einer zusammengesetzten Organisation auch eigenthümliche Bewegung und Leben erhalten haben. Ueber das nun, was die thierischen Geschlechter dieser Art von Wesen betrifft, ist uns von heraklitischer Lehre nichts der Rede werthes übrig geblieben, außer daß er den Affen, wie es scheint wegen seiner Aehnlichkeit mit dem Menschen, einer besondern Erwähnung würdigte. Deswegen mochte er ihm besser scheinen, als die übrigen Thiere, aber doch noch so weit unter dem Menschen, daß der schönste Affe häßlich sei im Vergleich mit dem menschlichen Geschlechte, so wie hinwieder der weiseste Mensch gegen den Gott wie ein Affe erscheine [131]. Ihm erschien also der Mensch ausgezeichnet vor allen Thiergeschlechtern und daher gewiß auch einer besondern Aufmerksamkeit würdig, wie sich denn auch findet, daß er größere Sorgfalt auf die Erforschung der menschlichen Natur gewendet hat. Doch sah er, wie es scheint, weniger auf das körperliche, als auf das geistige Sein des Menschen, welche beide Seiten der menschlichen Natur er bestimmt unterschied, denn das Körperliche erschien ihm als das Begräbniß der Seele [132].

131) Plat. Hipp. maj. p. 289. 132) σῶμα und σῆμα. Phil. alleg. leg. I. fin. cf. Plat. Gorg. p. 493. Crat. p. 400.

Und nicht schwer zu finden ist der Grund, aus welchem er das körperliche Sein zurücksetzte, da es in dem Menschen das Starre, Bleibende darstellt, die Seele dagegen das Belebte und stets sich verändernde. Dieselbe Verachtung des Körperlichen zeigt sich in seinem Ausspruche, daß die Leichname verwerflicher als Koth sind [133].

Was dem Heraklit das Geistige im Menschen war, sagt uns am besten Aristoteles [134], nemlich der trockne und helle Dampf; aber auch in den eigenen Worten des Heraklit wird dies angedeutet, indem ein Bruchstück seiner Schrift sagt, den Seelen sei es Tod Wasser zu werden und aus Wasser würden wieder Seelen [135], nemlich nach dem allmäligen Ab- und Aufsteigen aus dem Feuer Wasser, aus dem Wasser Feuer entwickelnd. Mit dieser Vorstellung von der Seele als einer der höchsten Bewegung, welche im Feuer ist, Theilhaftigen stimmt es ebenfalls überein, daß man nach heraklitischer Lehre alles, was zur Stufe des Feuers gehört, ein verständiges oder vernünftiges nennt [136], woher denn das die Welt Umfassende als der vorzüglichste

---

133) Plat. Symposiac. probl. 4. p. 733. 134) de anim. I, 2. 135) Clem. Alex. strom. VI, 2. p. 746. 136) Sext. Emp. VII, 126. Stob. ecl. I. p. 524.

Sitz der Seele betrachtet werden mußte. Daher konnte auch die menschliche Seele als ein von dem Umkreise der Welt ausgewanderter und vom Menschen eingezogener Theil betrachtet werden [137]; aber doch nur die eine Seite von der Entstehung der Seele stellt dies dar, denn eben so wie aus der Höhe des Himmels, eben so kann auch aus der Tiefe des Meeres der trockne Dampf, das Wesen der Seele, seinen Ursprung haben, wie auch das oben angeführte Bruchstück beweist.

Daß in dem Umkreise der Welt der Sitz der höchsten Seele, des vollkommensten Lebens ist, dies muß nach der Einerleiheit des Feuers und der Seele außer Zweifel sein und also konnte auch wohl jener als die Quelle alles Lebens und alles beseelten Daseins angesehn werden. Wenn wir nun annehmen, daß Heraklit irgend wie auf den Begriff einer Weltseele hindeutete, denn klar hat er ihn gewiß nicht ausgesprochen, so kann man auch den Sitz derselben nirgends anders suchen, als in jenem Umkreise der Welt [138]. Erinnert man sich aber, daß

137) Plut. de Isid. et Osir. c. 77. p. 563. Sext. Emp. VII, 129. 138) Nems. de nat. hom. c. 2. ed. Oxon. p. 38. Plut. de decr. Phil. IV, 3. Theodoret. gr. aff. cur. V, p. 546.



dieser Umkreis der Welt oder der Himmel auch der Sitz der Götter ist, so wird man nicht anstehn, alles dasjenige, was uns von der Natur der Götter nach Heraklits Lehre gesagt wird, für eine mythische Einkleidung jenes physischen Begriffs zu halten. Hierauf zeigt auch mit Bestimmtheit jener Ausdruck des Heraklit, nach welchem er den Zeus das eine Weise [139], also den Inbegriff aller Erkenntniß, nannte. Und viele andere Vergleichungspunkte bieten sich hierbei noch dar, von welchem nicht übergangen werden darf, daß, so wie Heraklit die menschliche Seele, als einen niederwärts gezogenen Theil des Weltumkreises ansah, eben so auch sie ihm als ein gestorbener Gott erschien [140]. In dieser Vorstellung fortfahrend, sagte Heraklit auch: „Die Menschen sind sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen, lebend jener Tod, sterbend jener Leben [141]). Denn so wie die menschliche Seele aus der Seele des Alls stammt, so kehrt auch sie wieder in dasselbe zurück [142]).

Bei aller dieser Gleichheit der menschlichen und göttlichen Seele ist doch diese weit über den mensch-

139) Clem. Alex. strom. V, 14. 140) Hierocl. in carm. aur. p. 253. 141) So stellt Schleiermacher die Stelle bei Heraklides allegor. Hom. p. 442. 43. ed. Gale aus Maxim. Tyr. diss. X, p. 107. Clem. Alex. paedag. III, 1. p. 251. wieder her. 142) Theodor. l. l.



lichen Stand erhaben, welches sich schon in jenem oben angeführten Vergleiche ausspricht, daß der Mensch sich zum Gotte verhalte, wie der Affe zum Menschen, aber noch bestimmter sich kund thut in dem Verhältnisse der menschlichen Einsicht zu der göttlichen. „Menschliches Gemüth (ἦθος) hat keine Einsicht, göttliches aber hat sie," sagte Heraklit [143]) und „der thörige Mann vernimmt vom Gotte, wieviel der Knabe vom Manne" [144]). Wenn nun Heraklit diese niedere Stufe der menschlichen Einsicht physisch erklären wollte, so konnte er nicht anders, als annehmen, daß in ihr die Reinheit des göttlichen Feuers gleichsam getrübt sei und eine solche Trübung mochte er zurückführen auf die Verbindung der Seele mit dem Körper, welcher ihr gleichsam ein Grab ist. Daher heißt es auch, die Seele des Alls sei die Ausdampfung aus dem Nassen, die Seele der Thiere aber gleichartig aus der äußern Ausdampfung und aus der in ihnen [145]), wobei die äußere das höhere, reinere Element, die innere aber das trübende darstellt und, in ihrem Verhältnisse zur Einsicht, jene das Wahre, diese

143) Celsus ap. Orig. contr. Cels. VI, p. 698. 144) ibid. cf. Jambl. ap. Stob. ecl. ph. II. p.12. 145) Nemes. l. l.



das Falsche [146]. Daher konnte auch Heraklit sagen, daß Leben und Sterben in unserm Leben ist und in unserm Tode, welches Sextos der Empiriker nicht unrichtig erklärt, daß, wenn wir leben, unsere Seelen gestorben und in uns begraben sind, wenn wir aber sterben, die Seelen aufleben und lebendig werden [147]. Auf die physische Schätzung der Seelen kommt auch wieder der Unterschied zurück, welchen Heraklit unter den Seelen der Menschen machte, von welchen er die trockne Seele für die beste schätzte, die von Wein trunkne und schwache Seele aber, weil sie naß ist, geringer [148]. Hierher gehört auch die Meinung des Heraklit, daß, wo die Erde trocken, da auch die Seele die weiseste und beste sei [149].

So wie nun in allen Dingen kein eigenthümliches Bestehn ist, sondern nur ein ewiges Fließen und wie in diesem Fließen kein Ding getrennt ist von dem andern, sondern alle in einander übergehn und ihr wahres Wesen nur in dem zusammenbestehenden Verhältnisse aller Dinge haben, so muß es auch mit der menschlichen Seele sein und diese Unterord-

146) Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 132. 147) ib. III, 230. 148) Stob. serm. V, p. 160. Edit. Schow. 149) Philo ap. Euseb. praep. ev. VIII, 14. cf. Stob. serm. XVII, p. 348.

nung des Besondern unter dem Allgemeinen mußte um so stärker bei dem besondern Bewußtsein hervorspringen, je mehr dieses sich als eine gesonderte Einheit verkündet. Daher ist es wohl gewiß, daß im Heraklit Stellen vorkommen mußten, welche das ausdrückten, was uns im Allgemeinen als seine Lehre gegeben wird, nemlich daß der Mensch seiner Natur nach vernunftlos sei [150]). Denn dieses drückt es auf das stärkste aus, daß die menschliche Seele nur in einem beständigen Ab- und Zuströmen des lebendigen und vernünftigen Feuers, welches nach einem nothwendigen Gesetze, wie alles, geschieht, bestehe und fortdauere. Dieses und nichts anderes spricht sich denn auch in der schon erwähnten Lehre aus, daß die menschliche Seele ein abgerissener Theil des verständigen Umkreises der Welt sei, welches man ganz falsch verstehn würde, wenn man es zu wörtlich so nähme, als wenn wirklich ein Theil der Feuermasse aus der obern Region niederwärts vom menschlichen Körper eingezogen würde. Es soll vielmehr dadurch nur angezeigt werden, daß Seele und Himmel innere Gleichartigkeit und inneren Zusammenhang haben, indem ein Theil des Feuers und des Bewußtseins der Welt sich in einer ihm

150) Philostr., ep. 18. Sext. adv. Math. VIII, 286.

sonst fremden Region zeigt, auf irgend eine Weise sich entwickelnd, aus dem Wasser oder der Erde oder, da er selbst nicht ganz reines Feuer ist, auch aus dem Feuer.

Da nun aber auf zwiefache Weise die Natur des menschlichen Erkennens beschränkt sein muß, eines Theils durch die Unlauterkeit der menschlichen Seele, andern Theils, weil sie nur ein abgerissenes Stück der übrigen Feuermasse ist und also von dem allgemeinen Bewußtsein dieser abhängig, so wird Heraklit auch nicht vergessen haben, das Verhältniß dieses abgerissenen Stücks zu der allgemeinen Masse zu bestimmen. Daß dem Heraklit die Vorstellung von einem allgemeinen Bewußtsein vorgeschwebt habe, geht theils aus dem Character seiner Lehre, welche das Besondere dem Allgemeinen unterordnete und in diesem die alleinige Wahrheit fand, hervor, theils drückt es sich auch in dem einen allein Weisen, welches gesagt sein will und auch nicht, dem Namen des Zeus [151]), auf mythische Weise aus, welches noch deutlicher wird, wenn man die eigentlichere Erklärung des Heraklit, die ihrem Sinne nach genau hierher paßt, hinzunimmt; „nur eins ist das Weise, zu verstehen den Verstand, welcher

allein

151) Clem. Alex. strom. V, 14. p. 718.

allein alles durchaus lenken kann" [152]). Von solchen Spuren geleitet, werden wir auch wohl nicht anstehn dürfen, den gemeinsamen Verstand, von welchem in mehreren Stellen der heraklitischen Bruchstücke die Rede ist, auf das allgemeine Bewußtsein der Welt zu beziehen, vorzüglich da er verglichen wird mit dem einen göttlichen Gesetze, von welchem alle menschlichen Gesetze ernährt werden [153]). Dieser allgemeine Verstand, das Feuer des Umkreises der Welt, an welchem jede Seele Theil hat, kann, als ein niemals untergehendes, auch keinem verborgen sein und jeder hat also auch seinen Theil an der allgemeinen Wahrheit [154]). Aber nach jener erha-

152) Diog. L. IX, 1; ὅλη lese ich mit Schleiermacher, nehme aber πάντα nicht männlich, sondern sächlich; dafür stimmt vorzüglich Plut. de Isid. et Os. c. 77 p. 563, wo derselbe Gedanke liegt in dem „denkenden, wie das All gelenkt wird." 153) Stob. serm. III, p 100. Sext. Emp. adv. Math. VII, 133. 154) Clem. Alex. paedag. II 10. p. 229; mit Schleiermacher lese ich τινά. Hiermit stimmt die Ableitung des Wortes ἀληθὴς beim Sext. Emp. adv. Math. VIII, 8. nach den Anhängern des Aenesidemos oder, welches hier gleichbedeutend ist, des Heraklit als das μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην, welche wohl aus der Heraklitischen Schule genommen sein möchte, obgleich Planton Cratyl. p. 421. eine andere Ableitung hat.

benen Idee von der Weisheit, welche sie darstellt als den Gedanken, der durch das All waltet, war es nun auch nur eine bescheidene Schätzung menschlicher Erkenntniß zu nennen, daß im Verhältniß zu jener, diese überall unvollkommen gefunden wurde und schön stellte Heraklit dies Verhältniß dar, indem er nach dem nur eben angezogenen Bruchstücke sagte, das eine Weise allein wolle genannt nicht sein und auch sein, dadurch andeutend, wie den Menschen die Weisheit immer mit Verlangen nach sich entzündet, aber auch immer sich ihm verbirgt und so mochte es ihm auch wohl erlaubt sein, nach ebenfalls schon angeführten Bruchstücken, zu sagen, der thörige Mann vernehme von Gott, wie der Knabe vom Manne und das menschliche Gemüth habe nicht Einsicht, sondern nur das Göttliche. Ein Misverständniß jedoch ist es freilich, welches das eigenthümliche Wesen seiner Lehre ganz außer Acht lassend, ihn zu den Skeptikern zählt, weil er gesagt habe: „nicht verwegen wollen wir über das Höchste muthmaßen“ [155]); wiewohl es von einer tiefern Einsicht in das Wesen der Skepsis zeigen könnte, wenn man sie als den Weg zur Heraklitischen Lehre bezeichnete, aber freilich nicht nach der beschränkten

155) Diog. L. IX, 73.

Weise, welche Sextos der Empiriker anführt [156]) und welche Aenesidemos verfolgt zu haben scheint. Dagegen sieht man hieraus am deutlichsten, wie weit Aristoteles von dem Sinn des Heraklit abweicht, wenn er, was oben schon erwähnt, aus dem physischen Satze des Heraklit, daß in allen Dingen Entgegengesetztes sei, einen dialektischen machend, folgert, daß dem Heraklit alles wahr sei. Hieraus ist ferner entstanden, was Sextos anführt, nach dem Heraklit sei alles und der Honig sei süß und bitter [157]), so wie auch daß Heraklit, als er jung war, gesagt haben soll, er wisse nichts, als er aber Mann geworden, er habe alles erkannt [158]).

Wenn nun so Heraklit Wissen und Nichtwissen oder Beschränkung des Wissens in der menschlichen Seele als nothwendig anerkannte, so konnte er auch wohl nach den Quellen beider im menschlichen Geiste forschen oder sich fragen, aus welchem Vermögen das eine und das andere entstünde oder auch aus welchem Verhältnisse der Vermögen zu einander; aber offenbar würde diese Frage mehr dialektisch als physisch gewesen sein und so muß man sich auch hier wohl vorsehn, daß nicht Spätere dem alten

156) Pyrrh. hypot. I, 210 — 212. 157) Pyrrh. hypot. II, 59 et 63. 158) Diog. L. IX, 5.

Physiker von dem Ihrigen leihen. Zwar mochte er wohl seinen Grundsätzen gemäß sagen können, der Leib sei die Ursache des Nichtwissens oder vielmehr richtiger in seiner Sprache, das Herunterschreiten des Feuers; aber gewiß faßte er dies nicht in einer solchen logischen Formel auf, wie sie uns Sextos der Empiriker als Heraklitische Lehre giebt, daß der Empfindung nicht zu trauen und, im Gegensatz, die Vernunft die Richtschnur der Wahrheit sei [159]. Hierbei zeigt sich nun auch sogleich die Verfälschung der Heraklitischen Lehre; denn da, wo weiter gesprochen wird von der Art, wie der göttliche Verstand in den Menschen komme, sind es doch die Werkzeuge der Sinne, durch welche er aufgenommen wird, welches freilich ebenfalls den Sinn des Heraklit mehr verstellt, als enthüllt. Zwar der Heraklitischen Vorstellungsart gemäßer, aber doch auch in fremdartigen Ausdrücken ist die Formel, daß die Wahrnehmung in der Veränderung geschehe [160].

Wenn wir bei diesen unzuverlässigen Ueberlieferungen der Alten uns nach eigenen Aeußerungen des Heraklit über den Werth der Sinne und des Verstandes für die Erkenntniß der Wahrheit umsehn, so

159) adv. Math. VII, 126 — 134. 160) Theophrast. de sensib. init.

finden wir sowohl Zeichen, daß er den Sinnen nicht durchaus getraut, aber auch ihr Zeugniß nicht durchaus verworfen habe. Denn er tadelte den Sinn des Gesichts, der ihm doch mehr galt, als das Gehör [161]), indem er sagte: „was wir sehen ist Tod" [162]); Tod nemlich wegen seiner starren, bewegungslosen Formen, daher auch unwahr. Daß aber die sinnliche Erkenntniß dem Heraklit nicht durchaus unzuverläßig sein konnte, sieht man daraus, daß er doch die Erkenntniß des Schlafenden und der eines Sinnesberaubten für geringer hielt, als die der Wachenden und mit gesunden Sinneswerkzeugen begabten, worauf auch Sextos hinweist, welches aber vollständiger ein Bruchstück des Heraklit giebt: „Der Mensch in der Nacht zündet sich selbst ein Licht an; sterbend ist er verlöscht; lebend aber zündet er sich das Licht an des Todten, im Schlafe; des Gesichtes beraubt, zündet er an das Licht des Schlafenden" [163]).

Daher muß sich uns die Frage aufdrängen, wie Heraklit die Wahrheit und die Falschheit der Sinneneindrücke gegen einander begrenzt habe. Sie zu beantworten könnte uns eine Stelle des Sextos

---

161) Polyb. histor. L. XII, 27. 162) Clem. Alex. strom. III, 3. p. 520. 163) Clem. Alex. IV, 22. p. 628.

Empirikos dienen, in welcher es heißt, die Schüler des Aenesidemos und des Herakleitos hätten einen Unterschied gemacht zwischen den Erscheinungen, denn einige erschienen allen gemeinschaftlich, andere aber einem besonders, und wahr wäre das allen gemeinschaftliche Erscheinen, falsch aber das andere [164]. Diese Lehre mag nun freilich in ihrer bestimmten Form erst von Aenesidemos, nicht von Herakleitos aufgestellt worden sein, daß aber doch Herakleitisches in ihr ist, dafür spricht, was von Plutarch berichtet wird, Herakleitos sage, den Wachenden sei eine gemeinsame Welt, von den Schlafenden aber werde eine jeder zu einer besondern Welt abgewendet [165]. Daß er hierdurch einen Vorzug des Wachenden vor dem Schlafenden anzeigen wollte, ist jedem klar, sobald ihm im Gedächtnisse liegt, daß Heraklit eben in dem Gemeinsamen des Denkens, in der Verbindung der einzelnen Seele mit dem allgemeinen Verstande die Wahrheit suchte.

Wenn man nun alles dieses zusammenfaßt, so geht uns nur soviel klar hervor, daß die Aussprüche des Herakleitos über menschliche Erkenntniß sich auf das genaueste an seine physische Lehre anschlossen und

164) Sext. Emp. adv. Math. VIII, 8. 165) de superstit. p. 460. ed. Wyttenb. maj.

daß er dasjenige von der sinnlichen Erkenntniß verwarf, was mit jener nicht übereinstimmte, das aber zuließ, was ihr gemäß war. Davon geht sein Tadel des Gesichts aus, weil es nur starre Formen zeigt, davon auch das Lob des wachenden Zustandes, weil es nur gemeinsam Erkanntes vorstellig macht und daher mit der allgemeinen Quelle des erkennenden Feuers verbindet. Da also alles dasjenige, was sich in Heraklitischen Aussprüchen auf den dialektischen Theil der Philosophie beziehn läßt, ursprünglich auf dem Boden der Physik gewachsen ist und die Zeichen dieses Ursprunges an sich trägt, so läßt sich mit der größesten Wahrscheinlichkeit muthmaßen, daß solche rein dialektische Fragen, wie die über das Verhältniß der sinnlichen zur vernünftigen Erkenntniß, dem Heraklit nie eingefallen sind, ja es ist eben deswegen dem gerechtesten Zweifel unterworfen, ob er überhaupt einen solchen Gegensatz im Erkenntnißvermögen angenommen habe, wie der zwischen Empfindung und Vernunft, obgleich ihn Sextos aus den Fragmenten des Heraklit nachweisen will [166].

---

166) An der Stelle, wo Sextos Empirikos von dem Criterium des Heraklit spricht, zeigt sich sehr auffallend die Nachlässigkeit und Flüchtigkeit, mit welcher dieser Mann die



Daher werden wir von dem sichersten Standpunkte ausgehn, wenn wir, um uns die Vorstellung des Heraklit von der erkennenden Seele deutlich zu machen, seine Physik zum Maaßstabe gebrauchen. Solche Stellen also, welche behaupten, Heraklit habe die sinnliche Erkenntniß, vorzüglich durch die Augen, für falsch gehalten [167]), werden wir am wahr-

---

Meinungen aller Philosophen behandelt; denn die Stelle, welche er contr. mathem. VII, 132 anführt, ist nach seinen eigenen Aeußerungen der Anfang der heraklitischen Schrift; wie hätte er nun wohl so anfangen können? „Diese Vernunft verstehen die Menschen nicht, sowohl ehe sie dieselbe hörten, als nachdem sie zuerst dieselbe hörten; denn des nach dieser Vernunft Geschehenden unkundig, erscheinen sie versuchend solche Worte und Werke, wie ich sie erzähle, nach der Natur ein jedes eintheilend und sagend, wie es sich verhält u. s. w. Schon die Frage: wie man die Vernunft hören und zuerst nicht verstehen könne? möchte die Auslegung des Sextos umstoßen; aber es ist wohl am natürlichsten zu vermuthen, daß Heraklit zu Anfange seiner Rede von dieser selbst gesprochen habe und daß also λόγος ὅδε beidemal nichts anderes, als diese Rede, diese Schrift bedeute. Heraklit mochte sich zu Anfang seiner Schrift über die wenige Einsicht der Menschen beklagen und hierher gehörten auch wahrscheinlich die Stellen aus seiner Schrift, in welchen er die vor ihm für weise Gehaltenen tadelt. 167) Diog. L. IX, 7, und das oben Angeführte.

scheinlichsten uns erklären, wenn wir annehmen, daß aus keinem andern Grunde und auch in keiner andern Bedeutung er die Sinne für trügerisch erklärt, als weil sie uns etwas Bleibendes, Nicht-Fließendes in den Dingen darzustellen scheinen [168]). In allen andern Beziehungen dagegen, die seiner Lehre nicht widersprechen, konnte er annehmen, daß die Sinne uns zur Erkenntniß der Wahrheit verhelfen und dies hat er wirklich gethan, wenn nur irgend etwas in dem Berichte des Sextos Empirikos [169]) liegt, daß, wenn im Schlafe sich die Sinnenwerkzeuge schlössen, wir getrennt würden von unserem Zusammenhange mit dem Umkreise der Welt oder der göttlichen Einsicht. Da aber dieser Zusammenhang als die Quelle aller unserer Erkenntniß auch allen gemein ist, so ist nur dasjenige das Wahre, was von allen Menschen gemeinsam gedacht wird und um die Wahrheit zu finden, müssen wir der gemeinsamen Vernunft aller folgen [170]). Daher sagte auch Heraklit: „Das Erkennen ist allen gemein; die mit Verstand Redenden müssen an das allen

---

168) Aristot. phys. VIII, 3. Clem. Alex. strom. III, 3. p. 520. 169) adv. Math. VII, 129 — 130. 170) ib. 133. Was in dieser Stelle herakliteisch ist, und was nicht, ist schwer zu bestimmen.



Gemeine festhalten, wie an dem Gesetze der Staat und noch viel fester [171]). Dieses Unterordnen des Besondern unter das Allgemeine spricht sich sodann in seiner strengsten Bedeutung aus, indem gesagt wird, die Menge lebe, als hätte sie eigene Einsicht, da doch die Vernunft gemeinsam sei [172]).

Wie schon früher erwähnt, wurde Heraklit im Alterthume von einigen auch als Ethiker betrachtet, allein dabei erinnerten wir auch, daß seine Ethik gewiß mit der Physik in Eins verschmolz und überdies nur geringen Raum gegen diese einnahm, daher ist auch dasjenige, was auf wissenschaftliche Ausbildung der Ethik in den Bruchstücken seines Werkes und in den Berichten der Alten über seine Lehre deutet, nur sehr gering, wiewohl wir noch sonst manchen Ausspruch von ihm haben, der seine sittliche Gesinnung zeigt. Daß er aber nicht bloß abgerissene sittliche Betrachtungen anstellte, sondern auch in der Ethik wissenschaftlich verfuhr, sieht man daran, daß er das Sittliche an die obersten Begriffe seiner Wissenschaft anknüpfte.

Bei den Griechen, ehe ihre Verfassungen sanken, war die sittliche Betrachtung vorzüglich auf das öffentliche Leben und die Einrichtung des Staats

171) Stob. serm. III, p. 100. 172) Sext. Emp. I. I.

gerichtet. Daher finden wir auch bei Heraklit die Verehrung des Gesetzes als ein vorzügliches Moment hervor gehoben, so daß er sagte, das Volk müsse streiten für das Gesetz, wie für die Mauer [173]). Und in dem Grunde derselben Gesetze knüpfte er unmittelbar an das Höchste an, denn alle menschlichen Gesetze, sagte er, würden genährt von dem einen göttlichen, welches soviel vermag, als es will und allen genug thut und alle überwindet [174]). Die Vollziehung des einen Gesetzes mochte er auch wohl Einem überlassen, welcher gleichsam das Abbild jenes einen Gesetzes sein sollte. Dies scheint wenigstens der Sinn eines kurzen Bruchstücks zu sein, welches sagt: Gesetz ist es auch, den Willen Eines zu gehorchen [175]), woraus sich denn auch seine schon zu Anfange erwähnte, im höchsten Sinne aristokratische Gesinnung erklärt. Nicht weniger hängen andere Sätze, die in das ethische Gebiet streifen, mit seiner Physik zusammen. So der oft erwähnte Satz, schwer sei es gegen den Muth zu kämpfen, denn mit der Seele kaufe er [176]), denn dieser erinnert uns da-

173) Diog. L. IX, 2. 174) Stob. serm. l. l. 175) Clem. Alex. V, 14. p. 718. βουλῇ mit Schleiermacher. 176) Arist. Eth. Eud. II, c. 7; auch die undeutlichere Anführung Eth. ad Nic. II 2, soll wohl nichts anderes sagen.

ran, daß nach seinen physischen Grundsätzen die feurige Seele die beste ist [177]). So ist es auch gewiß die beste Deutung der Zufriedenheit (εὐαρέστησις), welche Heraklit den Menschen empfohlen haben soll, eben so wie Epikuros das Vergnügen [178]), daß man sie auf jene nothwendige Fügung des Schicksals, welcher niemand sich entziehen kann, bezieht und von ihr ableitet; denn dahin deutet auch sein Ausspruch, den Menschen würde, was sie wollen, nicht besser sein, da Krankheit die Gesundheit erst angenehm und gut mache, Hunger aber die Sättigung, Mühe die Erholung [179]).

Wenn wir nun noch einen Blick zurückwerfen auf die ganze Lehre des Heraklit und betrachten, wie in ihr der eine Gedanke von dem ewigen Flusse der Dinge überall sich wiederholt und das ganze Wesen der Lehre ausmacht und wie auch selbst in dem ewig lebenden Feuer dieser Gedanke nur unter der höchsten, vollendetsten Form ausgesprochen wird, so möchten wir uns gern noch die Frage beantworten, auf welchem Wege sich dieser Gedanke in

---

177) Ueber θυμός sagt Platon Cratyl. p. 419. θυμὸς δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχοι ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα. 178) Clem. Alex. strom. II, 21. p. 497. Theodoret. p. 645. 179) Stob. serm. I, 1.



ihm gebildet habe. Nicht als wenn wir etwa verkennen wollten, daß dieser einer der Gedanken sei, welche sich dem Menschen der Natur seines Denkens gemäß aufdrängen, so daß es nur eines Anerkennens seines täglichen Verfahrens bedarf, um sich auf diesem Gedanken zu ertappen; — also nicht aus solchem Verkennen entsteht uns diese Frage, sondern nur indem wir darauf sehen, daß dieser doch auch auf eine verschiedene Weise im Menschen entstehen kann und daß von der Art der Entstehung aus uns erst ein recht lebendiges Bild entstehen möchte von der eigenthümlichen Denkweise unseres Philosophen. Indem wir nun versuchen wollen, uns diese Frage zu beantworten, erinnern wir zuvor, daß es wohl nicht anders zu erwarten ist, als daß wir hier bei Vermuthungen werden stehen bleiben müssen. Denn wenn auch Heraklit sich des Ganges seiner Entwickelung vollkommen bewußt gewesen sein und ihn in seiner Schrift verzeichnet haben sollte, welches jedoch jedes für sich nicht nothwendig ist, so würden wir doch, um denselben wieder zu finden und klar darlegen zu können, größere Bruchstücke aus seinem Werke besitzen müssen, als uns übrig geblieben sind. Wenn wir aber auch die dialektische Beziehung nicht übersehen, unter welcher viele der Alten und an ihrer Spitze Platon uns die Lehre vom ewigen Flusse ge-

zeigt haben, so müssen wir doch, betrachtend, wie überwiegend physisch alles bei ihm ist, fest daran halten, daß allein auf physischem Wege ihm der Gedanke entstanden sei, der eben so gut auf dialektischem hätte entstehen können. Wir knüpfen hier wieder an früher Bemerktes an. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit möchte man wohl muthmaßen, daß an der Anschauung dessen, welches irgend etwas am vollkommensten und reinsten in sich hat, dieses auch am leichtesten und ersten werde bemerkt werden können. Wenden wir dies auf die heraklitische Lehre an, so müssen wir daraus muthmaßen, daß auch in ihr an dem Vollkommensten der Gedanke der ewigen Bewegung sich gebildet habe, da nach Heraklit jedes Ding in dem Maaße vollkommen ist, in welchem es sich der ewigen Bewegung des Feuers nähert. Eine größere Vollkommenheit fand nun, wie wir oben gesehen haben, Heraklit in der verborgenen Harmonie organisch zusammengesetzter und lebendiger Körper; so daß man wohl nach Wahrscheinlichkeit hier schließen könnte, seine Naturanschauung sei ihm nicht aus der Betrachtung des unbelebt erscheinenden, sondern vielmehr der belebten Gestalten entstanden, unter welchen ihm jedoch wieder der Mensch vor allem uns Erkennbaren den Vorrang behauptete. Wie also möchte man wohl natürlicher ver-

muthen, als daß Heraklit an der physischen Betrachtung des menschlichen Lebens und zwar des geistigen, welches ihm die vollkommenste Erscheinung des Feuers in der niedern Sphäre war, sich zu seinem höchsten Begriffe erhoben habe? Hierher deutet auch nicht wenig die Art, wie die Natur des himmlischen Feuers als eine geistige, denkende beschrieben wird und wie Platon im Sophisten diese Lehre als eine solche behandelt, die rein vom Geistigen ausgeht und alles auf geistige Arten zurückführt. Unsere Vermuthung, daß Heraklit von der physischen Betrachtung des menschlischen Geistes (denn warum sollte es nicht erlaubt sein, eben so gut von einer physischen, als einer dialektischen und ethischen Betrachtung des menschlichen Geistes zu sprechen?) zu seiner Naturansicht gelangt sei, würde zur Gewißheit werden, wenn wir etwas, was wir aus seiner Schrift bemerkt finden, auf das ganze Geschäft seiner Naturforschung, und nicht vielleicht blos auf einen besondern Theil seiner Thätigkeit zu beziehen hätten, nemlich daß er als eine große und wichtige That verkündend gesagt habe: „Ich habe mich selbst gesucht [180]), und in der That läßt die Art, wie

180) Plut. adv. Colut. 20. V, p. 569; vergl. Stob. serm. V. p. 160; Diog. IX, 5.

uns dies von Plutarchos und Diogenes Laertios erzählt wird, kaum eine andere Deutung als auf das bleibende Werk seines Lebens, auf seine ganze Naturforschung zu. In dieser Bedeutung aber giebt es uns den schönsten Sinn, denn nichts anderes kann es sodann bedeuten, als daß Heraklit von der Erforschung seines eigenen Geistes ausgehend, in ihm das Verhältniß gefunden habe, wie das All gelenkt wird und daß ihm, indem er die Quelle seines Lebens aufsuchte, diese selbst versank in das eine Leben des Weltalls, von dessen Gedanken er, wie wir gesehn haben, so ergriffen und berauscht war, daß er nichts von ihm gesondertes denken konnte.

Da wir aber hier einmal auf dem Wege sind, Spuren in seinen Werken aufzusuchen, die uns auf die eigenthümliche Entwicklung seiner Gedankenreihe führen könnten, so mag es erlaubt sein, auch noch einiges weniger Entscheidendes dieser Art hinzuzufügen. Heraklit schilderte das Werk des Philosophen als ein sehr schwieriges, und zur Philosophie, meinte er, stünde nicht einem jeden der Zugang offen. Eben so schilderte er auch die Erforschung der Seele; denn, soll er gesagt haben, „sie möchte nicht auffinden der auf allen Wegen Wandelnde, ein

so

so tiefes Verhältniß habe sie“ [181]. Nicht anders, nachdem er zu Anfange seiner Schrift gesagt hat, wie er über die Natur der Dinge sprechen wolle, wie aber die Menschen dies nicht zu verstehn pflegten, setzt er hinzu: „Den andern Menschen aber bleibt verborgen, was sie wachend thun, so wie auch was sie schlafend vergessen“ [182], fast als wollte er eben hierdurch als den Gegenstand seiner Nachforschungen die Natur des menschlichen Thuns oder Lebens ankündigen. Und hiermit stimmt es denn auch allerdings überein, daß in so manchen seiner Bruchstücke und in andern Berichten über seine Lehre „Seele“ da gebraucht wird, wo sonst Feuer, und die Seelen z. B. es sind, welche den Weg nach oben und nach unten durchwandeln [183].

Hierbei tritt uns nun auch wohl noch klarer das Verhältniß des Heraklit zu den vorher betrachteten Joniern entgegen. Denn auch bei ihm steht, so wie bei diesen die Betrachtung des Lebens an der Spitze seiner philosophischen Lehre und in irgend einem Bilde wird sodann diese von allen festgehal-

181) Diog. L. IX, 7. Mit Casaubonus lese ich περὶ εἰ- πειν ὡς für περατέον, ὄν, bis etwas Besseres gegeben wird. 182) Sext. Emp. VII, 132. 183) Stob. ecl. phys. II, p. 906.

ten, so daß man zwar hierin ihre gemeinsame Natur nicht verkennen darf, aber doch auch zugleich sieht, wie sie unter einander verschieden sind. Diese Verschiedenheit tritt nun beim Heraklit vorzüglich in zwei Punkten hervor, nemlich zuerst darin, daß er auf eine erschöpfende Art die Natur des Lebens anerkannte und nicht, wie die früher betrachteten Jonier, nur schlechthin eine Bewegung in ihm annahm, sondern gradezu das Wesen desselben als reine und ewige Bewegung bestimmte. Dadurch geschah es auch, daß ihm die Verwandlung in die andern Elemente eine viel geringere Bedeutung haben mußte, als den andern, indem alles ja immer nur im Uebergehn begriffen ist. Und auch der zweite Punkt, welcher den Heraklit vorzüglich auszeichnet, steht hiermit in Verbindung, das gänzliche Hingeben nemlich des Einzelnen an das Allgemeine. Denn den andern konnte es wohl möglich scheinen, daß ein gesondertes Sein aus der Masse des Ganzen hervortrete und einige Zeit verharrend für sich eine Welt bilde, wie dieses vorzüglich Diogenes durch die Annahme mehrerer Welten festgestellt zu haben scheint; dem aber, welcher überall keine wirkliche Hemmung in der Bewegung annahm, floß deswegen auch alles Einzelne mit dem Ganzen zusammen und nur durch eine gewisse Harmonie des ganzen Weltlaufs konnten scheinbare Hemmungs-

punkte hervortreten. Solche Ungetrenntheit der Natur war freilich auch wohl eine der Anschauungen gewesen, von welchen die früher erwähnten Jonier zur Naturbetrachtung gezogen worden waren, aber der Rückblick auf die einzelnen Geburten der Natur entzog ihnen die Kraft, ihre Anschauungen vollendet durchzuführen.

Da wir aber so in dem Heraklit nur eine vollkommnere Ausbildung ursprünglich jener Reihe Jonischer Philosophen zum Grunde liegender Anschauungen finden, dürfen wir ihn mit Recht als den Gipfel dieser Reihe betrachten, obgleich wir ihn auf der andern Seite jenen Philosophen entgegenstehend finden. Denn diese, wie wir gesehen haben, bildeten ihre Naturbetrachtung aus, indem sie allmählig ihre Idee vom Leben verfeinerten und zur größern Würde erhoben, dabei aber immer auf die Erscheinungen desselben sahen und in ihnen ihren Urstoff wieder zu entdecken suchten, wie wir denn beim Diogenes von Apollonia ziemlich deutlich zu erkennen vermögen, daß er auf eine genaue Nachweisung desselben in dem Gebiete der Naturerscheinungen ausging, und so konnten ihnen getrennte Wesen in dem großen Gebiete des allgemeinen Naturlebens als denkbar vorschweben. Auch Heraklit ging von diesem allgemeinen Naturleben aus und zwar unter einer

nicht schlechtern Gestalt, als dem Diogenes, erschien es ihm, indem er dabei, so wie dieser, das menschliche bewußte Leben zum Vorbilde hatte, aber ihn störte dabei nicht der Rückblick auf die Erklärung der einzelnen Erscheinungen, die uns die Erfahrung zeigt. Die Erfahrung von den einzelnen Dingen ging ihm in dem Begriffe des allgemeinen Lebens unter und nur auf mythische Weise rettete er die allgemeine Möglichkeit jener. Von der einen Seite finden wir bei Heraklit nur eine erschöpfende Durchführung des Grundbegriffs, der auf den früher genannten Joniern zum Leitstern diente; von der andern Seite aber erhält dieser Begriff eine neue Bedeutung bei ihm dadurch, daß er nicht mehr nur nebengeordnet ist der Erfahrung von den Naturerscheinungen, sondern völlig überwiegend und diese beherrschend auftritt. Dies zweite mußte natürlich eintreten, sobald sich die dunkle Ahndung, die bei den ersten Joniern war, zur Klarheit des Begriffs erhob und daher darf man nicht zweifeln, daß Heraklit als die Spitze dieser Art zu philosophiren angesehn werden muß, wiewohl Diogenes von Apollonia ihn an dialektischer Darstellungsweise übertroffen zu haben scheint. Auch mag aus dem doppelten Verhältnisse des Heraklit zu jenen Joniern wohl erklärt werden, warum, da einmal von Heraklit der

Begriff vollendet worden war, doch noch in dem spätern Diogenes sich die ältere Weise zu philosophiren erhalten konnte. Denn nicht vollkommen gleichartig waren doch beide Arten der Philosophie, da das Ziel der einen war, die Welt in ihrer Gesammtheit aufzufassen und dieser Gesammtheit alle einzelnen Formen aufzuopfern, die andere aber auf eine Erklärung der einzelnen Naturwesen ausging, in wiefern sie zwar etwas Gemeinschaftliches unter einander haben, aber doch in einem von einander getrennten Zustande leben.

V.

Anaximandros, ein Milesier, nach dem Apollodoros geboren im zweiten Jahre der 42 Olympiade, gestorben in oder kurz nach dem zweiten Jahre der 58 Olympiade [1]), wird gewöhnlich mit dem Thales, seinem Mitbürger und muthmaßlichen älteren Zeitgenossen, in Verbindung gebracht, bald als dessen Schüler, welches die Meisten anführen, bald als sein Freund oder Bekannter [2]). Wie wenig diesen Ueberlieferungen zu trauen, ist schon bemerkt

1) Diog. L. II, 2. 2) Diog. L. I, 13 und 14; Strab. I, init.; Cicer. acad. qu. II, 37. Jamblich. de vit. Pyth. 11.

worden. In diesem Falle schienen Zeit und Ort so glücklich sich zusammen zu fügen, daß man zuverlässig ein gegenseitiges Verhältniß zwischen beiden alten Philosophen annehmen zu können glaubte; und doch möchte man daraus, daß bald das bestimmte Verhältniß des Schülers, bald das unbestimmte eines Bekannten angegeben wird, schließen, daß verschiedene Ueberlieferungen darüber statt gefunden haben. Wenn wir aber die gewissern Zeichen einer Bekanntschaft zwischen Thales und Anaximandros, Uebereinstimmung in der Lehre, aufsuchen, so sehn wir unsere Mühe unbelohnt, werden vielmehr dadurch um so mehr in dem Zweifel gegen eine Verbindung zwischen beiden Männern bestärkt, daß wir finden, wie beide einer ganz verschiedenen Richtung in der Philosophie folgten. Zwar nicht so berühmt, als sein älterer Mitbürger, genoß er doch eines großen Namens im Alterthume, welches man aus den mancherlei Erfindungen sieht, die ihm zugeschrieben werden in verschiedenen Wissenschaften, in Mathematik, Physik und Astronomie. Die Erfindungen knüpfte man gern an berühmte Namen an und so mag es gekommen sein, daß man manches auch ihm zuschrieb, was von andern erfunden war, wie man daraus schließen möchte, daß dieselben Erfindungen auch andern beigelegt werden. Mit größerer Wahr-

scheinlichkeit als die übrigen Erfindungen kann man ihm doch die Verfertigung einer geographischen Tafel zuschreiben [3]), wie er denn überhaupt Geographie trieb, und dies macht es uns wahrscheinlich, daß er, wie andere wißbegierige Männer seiner Zeit, einen Theil seines Lebens auf weiten Reisen zugebracht hatte. Nach dem Eudemos von Rhodos, dem Schüler des Aristoteles und Verfasser einer Geschichte der Astronomie, hat er die ersten Untersuchungen über Größe und Entfernung der Himmelskörper angestellt [4]). Von der Berühmtheit seines Namens zeigt es auch, daß Wundersagen sich an ihn anreiheten [5]).

Wichtiger als diese schwankenden Sagen ist es uns, daß er seine philosophischen Meinungen in eine Schrift niederlegte, welche nicht mit Unrecht die erste philosophische Schrift in ungebundener Rede genannt wird [6]), obgleich von andern Pherekydes, wie es scheint, nur wenig jünger, als Anaximandros, für den ersten philosophischen Schriftsteller in Prosa gehalten wird, denn die Schrift dieses letz-

---

3) Strab. I, 1 et 24. Diog. L. II, 2. 4) Dies steht man aus der verdorbenen griechischen Uebersetzung des Simplitius ad Arist. de cœlo fol. 115. a. 5) Cic. de divin. I, 50. 6) Themist. orat. XV, p. 361. edit. Petav.

tern scheint mehr dem Mythischen als dem Philosophischen angehört zu haben, oder war vielleicht nur ein Versuch, die alten Sagen von der Götterwelt der verständigen Ansicht näher zu bringen [7]). Wir treten also in der Geschichte der griechischen Philosophie mit dem Anaximandros zuerst aus dem Gebiete der Sage heraus. Diogenes Laertios [8]), wahrscheinlich aus dem Apollodor, berichtet uns, daß diese Schrift eine gedrängte Auseinandersetzung seiner Lehre enthalten habe, und anders ließ es sich auch wohl nicht erwarten von dem ersten Versuche in philosophischer Schreibart. Der Titel dieser Schrift ist uns unbekannt; vielleicht war sie von der Natur überschrieben, wenn wir dem Suidas [9]) trauen dürfen, der diese Ueberschrift einem Buche des Anaximandros giebt, aber zugleich auch noch drei andere Ueberschriften von angeblichen Schriften des Anaximandros anführt, von welchen es sehr wahrscheinlich ist, daß wenigstens zwei nur aus einem Misverständnisse des Suidas oder eines andern Schriftsteller's entstanden sind. Das Philosophische war gewiß in den Gedanken des Anaximandros noch nicht so sehr von allen andern Erkennt-

7) Arist. metaph. XIV, 4. οἱ μεμιγμένοι αὐτῶν sc. τῶν ποιητῶν. 8) II, 2. 9) s. v. vergl. Themist. l. l.

nissen getrennt, daß er nicht auch alles andere, was er mittheilen wollte, selbst seine geographischen Nachrichten, in seine philosophische Schrift hätte aufnehmen können. Jene alte Schrift des Anaximandros mochte wahrscheinlich früh anfangen selten zu werden, weswegen es auch nur als ein Zufall betrachtet wird, daß sie Apollodoros gefunden hatte [10]). Gewiß kannte sie aber auch Theophrastos und aus dessen Schriften haben uns Simplikios und andere Nachricht über seine Philosophie gegeben und sogar noch eigene Ausdrücke seines Werkes erhalten.

Anaximandros forschte, so wie die früher betrachteten Jonier, nach einem Urwesen, welches allen Dingen zum Grunde liege und aus welchem alles entstanden, ja er soll sogar den eigenthümlichen Namen, mit welchem die griechischen Philosophen dies Urwesen bezeichneten (ἀρχὴ), zuerst vorgebracht haben [11]). Wie er nun dies Urwesen nannte, darüber stimmt man im Alterthume überein, indem man berichtet, er habe es das Unendliche genannt; welche Natur er aber diesem Unendlichen beilegte, wie er es beschrieb, darüber finden sich sehr verschiedene Angaben. Von einigen nemlich wird er angeklagt,

---

10) Diog. L. II, 2. 11) Simplic. in Arist. phys. fol. 6. a.

daß er gar nicht bestimmt habe, welcher Natur dieses Unendliche sei, ob es Wasser sei oder Luft oder sonst etwas anderes [12]); andere sagen, er habe bei diesem Unendlichen eine ganz andere Natur, als die sogenannten Elemente im Sinne gehabt [13]) und am bestimmtesten bezeichnet Aristoteles diese andere Natur, sie eine Mischung nennend [14]), aber auch sonst wird häufig auf diese Beschaffenheit des Unendlichen hingedeutet, wenn von einer Ausscheidung der Urbestandtheile aller Dinge aus diesem Unendlichen geredet wird [15]); andere endlich geben uns noch auf bestimmte Weise ganz anderes über die Natur des Anaximandrischen Unendlichen zu hören, indem sie theils behaupten, er habe darunter ein Mittelwesen zwischen Wasser und Luft verstanden [16]), oder ein Mittelwesen zwischen Feuer und Luft [17]) oder auch nur die Luft [18]) oder das Wasser [19]). Wie können wir nun so verschiedenartige Ueberlieferungen vereinigen, oder wie darthun, daß die eine von ihnen wahr, die andern falsch sind? Was die

---

12) Plut. de plac. phil. I, 3. Diog. L. II, 1. 13) Simpl. l. l. 14) Phys. I, 4. 15) Simpl. l. l.; August. de civ. Dei VIII, 2. 16) Simplic. in Arist. phys. fol. 8, b; 105, a und sonst. 17) Themist. ad Arist. ph. fol. 18. a. 18) Sext. Emp. adv. math. X, 313. 19) Arist. de Xen., Zen. et Gorg. c. 2.

beiden letzten Angaben betrifft, so wird wohl nie=mand ihnen großen Werth beilegen, denn sie wer=den nirgends bestätigt und die erste von ihnen rührt von einem Schriftsteller her, der keine große Kennt=niß der alten Physik zeigt, die andere steht in einer Schrift, die sehr verdorben auf uns gekommen ist. Häufiger treten die Zeugen dafür hervor, daß Anaxi=mandros sein Urwesen für ein Mittleres zwischen Feuer und Luft angegeben habe. Unter diesen Zeu=gen sind vorsichtige Erforscher der alten Philosophie, wie Simplikios, ja sie scheinen sogar das Ansehn des Aristoteles auf ihrer Seite zu haben, der an mehreren Stellen von Physikern spricht, die ein sol=ches Mittelwesen als das Erste angenommen hät=ten [20]). Auf wen konnte hierbei Aristoteles wohl blicken, als auf den Anaximandros, welcher von allen alten Physikern keins der Elemente als Urwe=sen annahm und sein Unendliches nicht näher be=stimmt hatte, welcher ferner zwischen Thales und Anaximenes dem Alter nach in der Mitte stand, also gleichsam zwischen Wasser und Luft? Doch hat Aristoteles diese Meinung von dem Unendlichen des Anaximandros nicht gehegt, wenn er sich nicht wi=dersprochen haben soll, wie wir deutlich sehen aus

---

20) de cœlo III, 5. und sonst.

den Stellen, wo er den Anaximandros nicht mit Thales und Anaximenes, sondern mit Anaxagoras und Empedokles zusammenstellt und sonst aus manchen andern mittelbaren Anzeichen [21]). Aber wenn auch Aristoteles diese Meinung nicht hegte, so konnte sie doch um so leichter bei den Auslegern desselben entstehn, welche, nicht immer genau von den Meinungen der alten Philosophen unterrichtet, die nach spätern Verhältnissen gebildete und erkünstelte Nachfolge der Jonischen Philosophen vor den Augen hatten und ihr gemäß auch der Lehre nach den Anaximandros zwischen dem Thales und Anaximenes stellten. Dieses that Alexandros Aphrodisieus, [22]) welcher oft von dem Simplikios wegen seiner Nachlässigkeit in Erforschung der alten Philosophen getadelt wird, und vielleicht war dessen vielgeltendes Ansehn die erste Ursache zur Verbreitung dieser Meinung und verführte selbst den Simplikios, der doch sonst besser von der Lehre des Anaximandros unterrichtet ist [23]). Zwischen den übrigen verschiedenen Angaben über das Urwesen des Anaximandros läßt sich nun

---

21) Metaph. XII, 2; phys. I, 4. 22) Simplic. in Arist. phys. fol. 32. a. 23) So muthmaßt Schleiermacher, dessen scharfsinnige Untersuchungen über diese Frage in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften. 1815.

leichter ein billiger Vergleich stiften. Denn jene, welche sagen, Anaximandros habe nichts über die Natur des Unendlichen bestimmt, scheinen damit nur auf die vier Elemente zu sehen und sagen zu wollen, er habe nicht bestimmt, welches von diesen vier Elementen es sei, worin sie allerdings Recht haben, wenn wir der Meinung der Andern folgen, die es als eine Mischung verschiedenartiger Stoffe betrachten. Diese Meinung zu der unsrigen zu machen, drängt uns nun auf alle Weise das Zeugniß zweier der alten Philosophie sehr kundiger Männer, des Aristoteles nemlich und des Theophrastos. Da wir von dem erstern schon gesprochen haben, so wollen wir hier nur noch das letztere bestimmter anführen, so wie es uns Simplikios und Augustinus aufbewahrt haben [24]). Hiernach ist die Lehre des Anaxi-

---

24) Simpl. ad Arist. phys. fol. 6. b; 33. a; Aug. de civ. D. VIII, 2. Simplikios beruft sich mehrmals auf den Theophrast, wenn er vom Anax. spricht und hat überhaupt in jenes Commentars ersten Buchs zweitem Cap. den Theophrast beständig vor Augen, so daß es nicht unwahrscheinlich ist, daß er überhaupt nur dem Theophrast in seiner Darstellung der Anaximandrischen Lehre gefolgt ist, des Anax. Schrift aber nicht kannte. Daß Augustinus dem Theophrast folgte, ist nur Vermuthung, aus der Aehnlichkeit der Ausdrücke geschöpft.

mandros mit der des Anaxagoras verwandt, das Unendliche enthält die Urbestandtheile aller Dinge, welche aus ihm durch Scheidung hervorgehen.

Indem wir nun dieser Meinung von dem Urwesen des Anaximandros zu folgen uns durch das Ansehn jener Männer bewogen fühlen, können wir doch nicht umhin, uns die Frage vorzulegen, mit welchem Rechte Aristoteles wohl dies Urwesen eine Mischung nenne. Denn daß er diesen Ausdruck nicht beim Anaximandros selbst gefunden habe, dies geht aus der Weise, wie er ihn nicht nur von unserm Philosophen, sondern auch vom Anaxagoras und Empedokles gebraucht, hervor. Doch wir müssen etwas weiter ausholen.

Wenn wir den Anaximandros, wie billig, nicht bloß für sich, sondern als ein Glied der griechischen Bildung und seinen Begriff als an andere Begriffe der Griechen sich anreihend betrachten, so tritt uns mit auffallender Aehnlichkeit jener mythische, in das Philosophische hinüberspielende Begriff des Chaos entgegen. An den Begriff eines solchen ungeordneten, aber mit Leben und Bildungsfähigkeit begabten Stoffes mochte wohl natürlich Anaximandros, zunächst der Zeit mythischer Dichtung stehend, seine Lehre angeschlossen haben, indem er den Begriff seines Unendlichen bildete. Aber nicht selbst nahm er

ihn auf, sondern auf philosophische Weise bildete er ihn um. Die mythischen Bilder inzwischen sind selbst nicht feststehend und unveränderlich, sondern von selbst verwandeln sie sich mit der Veränderung menschlicher Denkart zugleich. So ist es auch dem Bilde vom Chaos ergangen und aus der selbstthätigen, nur noch ungeordneten Einheit von Kraft und Masse wurde in der Vorstellung weniger fein Gesinnter eine rohe und ungeordnete Masse und nicht als eine träge Last [25]). Aber den Zeiten, wo eine solche Verwandlung dies Bild treffen sollte, stand Anaximandros noch fern und daß er eine höhere Vorstellung von seinem Unendlichen hatte, als die zuletzt angeführte vom Chaos, dies sagt uns Aristoteles selbst, indem er in dem Unendlichen das Göttliche findet und berichtet, Anaximandros habe es unsterblich und unvergänglich genannt [26]). Nicht weniger bestimmt deutet es auf eine solche höhere Vorstellung von dem Unendlichen, wenn es als seine Lehre angegeben wird, das All, welches gewiß nicht verschieden ist von dem Unendlichen, sei unveränderlich [27]), und daher ist es seiner Lehre für gemäß zu halten, wenn sein Unendliches das ewige Erzeugende genannt wird [28]). Von solchen Begriffen nun, die

25) Vergl. den Hesiodos und den Ovidius. 26) Phys. III, 4. 27) Diog. L. II, 1. 28) Euseb. præp. ev. I, 8.

sich an den Begriff des Unendlichen anreihen, geleitet, können wir nicht anders, als das Urwesen des Anaximandros für eine vollkommene Einheit halten, aus welcher erst die einzelnen Dinge, welche zwar ihrem Keime, aber auch nur diesem nach, schon in ihm liegen, entstehen sollten. Nach seiner Weise drückt dies Aristoteles aus: in der Mischung des Anaximandros entstünden die Dinge dem Vermögen nach aus dem Sein, der Wirklichkeit nach aber aus dem Nichtsein [29]).

Weswegen er die ursprüngliche Einheit, welche dem Vermögen nach Vieles und Mannigfaltiges enthält, das Unendliche nannte, dafür gab er einen sehr natürlichen Grund an. Unendlich nahm er die Einheit an, damit aus ihr Unendliches sich ausscheiden und werden könne [30]). So wie aber das Urwesen selbst unendlich und ewig war, so muß auch das alles, was ihm zukommt, unendlich und ewig sein,

---

29) Metaph. XII, 2. Beim Simplikios ad phys. fol. 32. b wird das Unendliche auch unkörperlich genannt, wohl durch einen Schreib- oder Druck-Fehler, da auch ein Fehler im Worte ist, bald darauf heißt es wieder Körper fol. 33. a.
30) Simpl. de coelo fol. 151. a. Plut. de pl. ph. I, 3.

sein. Daher legte er dem Unendlichen eine ewige Bewegung bei [31].

Diese ewige Bewegung ist der Grund der Ausscheidung endlicher und besonderer Dinge. Denn einstimmig wird uns von den Alten angegeben, nicht durch Verdünnung und Verdichtung, sondern durch Ausscheidung lasse er die Dinge entstehn und selbst solche, die sein Urwesen als ein Mittel zwischen zwei Elementen ansehn und ihn also den früher betrachteten Joniern zuordnen, müssen diese Art der Entstehung und der Veränderung der Dinge ihm zugestehn und sehen nicht ein, daß sie dadurch sich widersprechen [32]. Diese Art der Entstehung ist es auch, welche ihn von der früher betrachteten Reihe der Jonischen Philosophen entfernt und eine ganz andere Art der Vorstellung in ihm voraussetzt, als in jenen stattfand. Denn in diesen fanden wir als durchgehenden Grundcharakter ihrer Weltbetrachtung die Vergleichung mit dem Lebendigen. Daher war ihnen die Veränderung, durch welche alles hervorgeht aus der lebendigen Einheit, eine Verdichtung oder Verdünnung oder ein Zusammenziehn und Aus-

31) Simpl. in phys. Ar. fol. 6, a; 9, b; Orig. philos. c. 6. 32) Themist. ad Arist. phys. fol. 18. a.

dehnen, welches sich ihnen in mannichfachen Bildern bei lebendigen Wesen zeigen mochte, am deutlichsten im Wechselprozeß des Athmens. Ebenfalls erinnerte Heraklit durch sein Auf- und Nieder-Steigen an die bewegende Thätigkeit des Lebendigen. Aber das Ausscheiden verschiedenartiger Dinge, welche ursprünglich schon in dem Unendlichen liegen, nicht erst durch Veränderung in ihm entstehn und gleichsam geboren werden [33]), dieses erinnert keinesweges an ein lebendiges Sein, sondern zeigt deutlich die Hinneigung zu einer mechanischen Betrachtung der Natur.

Dieser Punkt ist von großer Wichtigkeit nicht nur für die Naturlehre des Anaximandros, sondern auch für die Betrachtung des ganzen griechischen Alterthums in Beziehung auf seine religiösen Mythen sowohl, als auf seine wissenschaftlichen Begriffe, denn es muß daraus klar werden, wie schon in den frühesten Zeiten neben der dynamischen Betrachtungsart auch die mechanische sich zeigte, wenn auch jene zu klarerem Bewußtsein kam, und wie Anaximandros als der erste zu betrachten ist, welcher im wissenschaftlichen Bezirke die Spuren solcher mechanischen Ansicht zeigt. Daher wird es nicht unschick-

33) Theophr. ap. Simpl. in Arist. phys. fol. 6, b.

lich sein, über diesen Punkt uns etwas weitläufiger zu verbreiten. Schon vorher wurde an die Vorstellung vom Chaos als dem Urwesen, aus welchem alles hervorging, erinnert und dabei gewarnt, dieses Bild der alten Mythologie nicht nach den spätern mechanischen Begriffen zu nehmen und doch, wer möchte leugnen, daß ein großer Unterschied zwischen den Mythologien sei, in welchen es an der Spitze steht und zwischen denen, in welchen etwa Okeanos oder Thetys als Eltern der Götter, oder nach einer Lehre, die für Orphisch ausgegeben wird [34], das Ei als älter, als alle übrigen Dinge verehrt werden? In diesen ist offenbar nach den Ausdrücken sowohl, als nach der Vergleichung mit verwandten Vorstellungsarten eine durchaus dynamische Ansicht, welche alles nach dem Bilde der Erzeugung und der Geburt hervorgehn läßt. Wenn wir dagegen jene Lehre von dem Chaos nach einem der ältesten Denkmäler, der Theogonie des Hesiodos, betrachten, so finden wir es sehr abstechend, daß troz der dichterischen Neigung, alle Dinge als persönlich, alle Wechselwirkung als Erzeugung und alle Entstehung als Geburt zu verbildlichen, doch zu Anfange nicht

34) Plut. quæst. conjug. II, 3. Simpl. ad Arist. phys. fol. 31. b.

von einer solchen Entstehungsart geredet wird, sondern die Urwesen mehr als ungeordnete, gleichsam unorganische Zustände erscheinen, die noch eines Eros bedürfen, damit allmälig sich das Zusammengehörige vereinige und auch vielleicht eines Tartaros (ταράσσω), damit das einander Feindselige, Widerwärtige sich von einander scheide. Daher entstehen dann erst als spätere Geburten entgegengesetzte Wesen, aus der Nacht und dem Erebos der Aether und der Tag, aus der noch ohne Gegensatz und in unordentlicher Vermischung gedachten Erde der Uranos und der Pontos. Hierin mag man nun mit dem Aristoteles [35]) die erste Spur finden von einer solchen Entstehung, die durch Bewegung der Theile und durch Zusammensetzung und Scheidung derselben geschieht, also offenbar auf eine der mechanischen Vorstellungsart sich nähernde Weise. Aber rein mechanisch ist dieses freilich auch nicht zu denken, denn weder ist bestimmt gesetzt, daß die Vereinigung der Theile nichts anderes als ein Nebeneinandersetzen ohne innere Vereinigung, noch daß die Bewegung eine gänzlich äußere sei. Aber schon darin, daß die Entstehung als eine Verbindung, nicht als

---

35) Metaph. I, 4.

eine innere Entwickelung angesehn wird, zeigt sich das Wesen der mechanischen Betrachtungsart.

Eine ähnliche Ansicht finden wir beim Anaximandros und wir würden sie durchaus mechanisch nennen müssen, wenn wir uns streng wörtlich an den Aussagen der Meisten, welche über ihn berichten, halten dürften, ohne zu befürchten, daß sie die Meinungen dieses Philosophen der ältesten Zeit nach ihren spätern Vorstellungen verbildet haben möchten. Solcher Aussagen sind folgende: daß Anaximandros alle Veränderung geleugnet habe, dem Grundsatze gemäß, alles Werden sei nur eine Veränderung der Mischung [36]; daß daher in dem Unendlichen alle Dinge schon ursprünglich vorhanden seien und nur durch die ewige Bewegung ausgeschieden und gesondert werden, indem das Verwandte sich zu einander wende [37]. Diese Ausdrücke zeigen offenbar eine mechanische Betrachtungsart, indem sie durchaus nicht auf irgend eine Entwicklung der lebendigen Kraft hindeuten. Aber eben deswegen sind sie verdächtig, denn sie erinnern zugleich an ein gewaltsames Hinüberziehn des Anaximandros zu den spätern

36) Themist. ad Ar. phys. fol. 18. a. August. l. l.
37) Arist. phys. I, 4. Theophr. ap. Simpl. phys. fol. 32. b; Euseb. praep. ev. I, 8.

Lehren eines Anaxagoras und eines Empedokles und legen diese auch auf eine zu grobe mechanische Weise aus; wenn man sie aber zuletzt noch mit dem Begriffe des Anaximandros vom Unendlichen vergleicht, so springt offenbar ihre Ungenauigkeit in die Augen. Denn wenn freilich das Anaximandrische Unendliche nur eine Mischung wäre, so hätte der Begriff einer Verwandlung von ihm geleugnet und jede Entstehung nur als eine Veränderung der Mischung betrachtet werden können; aber wenn das Unendliche ein lebendiges Eins, mit eigenthümlicher Bewegung begabt ist, so muß auch eine wirkliche Verwandlung vor sich gehn, sobald aus ihm etwas anderes hervortritt, welches nicht mehr die allgemeine Natur seines Ursprungs, sondern ein besonderes, andern Dingen entgegengesetztes Wesen hat. Daher ist auch nicht im strengen Sinne von einem Sein der einzelnen Dinge, als einzelner im Unendlichen, nicht von einem Herausscheiden derselben, von einer Bewegung der verwandten Dinge zu einander nach Anaximandrischer Lehre zu sprechen. Vielmehr sind die Dinge in dem Unendlichen als nicht verschieden von einander anzusehn und wenn daher etwas aus der Einheit mit ihm heraustritt zu einem besondern Sein, so mußte es aufhören das zu sein, was es vorher war, ein Theil des Unendlichen, welches alle Dinge

zugleich in sich enthält. Dies ist auch das, was die Alten andeuten, wenn sie nach dem Anaximandros die in dem zum Grunde liegenden Unendlichen enthaltenen Gegensätze sich erst aus ihm entwickeln lassen [38]).

Wenn nun aber auch alle diese Angaben der Alten nicht gar zu wörtlich zu nehmen sind, nicht von einer mechanischen, sondern, um uns eines neuern Begriffs zu bedienen, von einer chemischen Scheidung gelten, so liegt ihnen doch gewiß etwas Wahres zum Grunde und Anaximandros hatte wahrscheinlich zu solchen Ausdrücken selbst Veranlassung gegeben, indem er von einem Ausscheiden u. s. w. sprach, nur daß sein Begriff vom Ausscheiden, wenigstens sofern es aus dem Unendlichen geschieht, ein anderer war, als der der Peripatetiker. So viel nemlich scheint aus allen jenen Ausdrücken und Darstellungsarten der Anaximandrischen Entstehungslehre hervorzugehn, daß er in dem unendlichen Urwesen eine gewisse Fähigkeit voraussetzte, in verschiedenen gesonderten Gestalten sich zu entwickeln und zwar so, daß keinesweges diese Entwicklung willkührlich wäre,

---

38) Arist. phil. I, 4. Simpl. ad Ar. phys. 32, b.

sondern gebunden an der besondern Natur seiner Theile, welche zwar als Theile des Unendlichen in der ganzen Einheit mit befaßt sind und insofern gleichartig, aber sobald sie gesondert hervortreten, auch eine ihnen vorausbestimmte und in ihnen gleichsam dem Vermögen nach enthaltene Eigenthümlichkeit zeigen. Dieses spricht sich aber auf verschiedene Weise aus; denn auf der einen Seite, sagt man [39]), habe er die entgegengesetzten Eigenschaften, wie Warmes und Kaltes, Trocknes und Nasses sich von einander trennen lassen; auf der andern aber wird seine Lehre der des Anaxagoras auch darin verglichen, daß er das Verwandte habe sich verbinden und daraus Gold und Erde und dergleichen bestimmte Körper, wie sie schon in dem Urwesen dem Vermögen nach vorhanden, entstehen lassen [40]). Beide Angaben aber lassen sich leicht mit einander verbinden. Sobald man die letztere zum Grunde legt, findet man, wie mit dieser auch zugleich die andere sich verbindet; denn indem gesonderte Körper entstehn, müssen auch nothwendig ihre verschiedenen Eigenschaften sich hervorheben; legt man aber die erstere An-

39) Simpl. ad Arist. phys. fol. 32. b. vergl. Euseb. praep. ev. I, 8. 40) Theophrast. ap. Simpl. in Ar. phys. fol. 6. b.

gabe zum Grunde, so sieht man auch, wie bei der Entstehung gesonderter Eigenschaften zugleich gesonderte Körper entstehen. Das Mechanische in dieser Betrachtungsart läßt sich leicht darin erkennen, daß die Trennung der einzelnen Dinge aus dem Urwesen heraus nach Theilen geschieht und daß in diesen Theilen nicht eine lebendige Verwandlung gesetzt wird, sondern ein Entstehn nur durch das Nebeneinandersein des Gleichartigen, welches in dem Urwesen getrennt und mit allem zusammenseiend, nicht hervortreten konnte in seiner Eigenthümlichkeit.

Wenn wir nun weiter die Anaximandrische Weltbildung verfolgen, so weit wir sie nach den dürftigen Nachrichten, die uns von ihr gegeben werden, verfolgen können, so hören wir von der ersten Entstehung der Dinge, daß sich unendliche Himmel aus dem Unendlichen abgesondert haben und in ihnen unendliche Welten [41]). Hierin erkennt man den ersten Gegensatz, der sich ihm in der Weltbildung hervorhob, den zwischen Himmel und Welt, zwischen welchen er ein nothwendiges Verhältniß angenommen zu haben scheint, so daß beide neben einan-

41) Euseb. praep. ev. I, 8. Simpl. in Ar. phys. fol. 6. a. Irenæus adv. hæres. II, 19.

der nur für ein vollständiges System zu halten sind. Diese Nachricht von mehreren Welten, welche auch von andern bestätigt wird, kann dadurch nicht zweifelhaft gemacht werden, daß sonst auch nach dem Anaximandros nur von einer Welt gesprochen wird, vorzüglich da die Schriftsteller, welche so sprechen, zugleich auch immer mehrerer Welten Erwähnung thun [42]). Aber es giebt freilich noch andere Schwierigkeiten, welche uns in dieser Lehre des Anaximandros irre machen könnten. Denn auf den ersten Augenblick würde man wohl rathen, daß er zu der Annahme einer solchen Vielheit von Welten durch astronomische Betrachtung geleitet worden sei und Sonne, Mond und Sterne für diese vielen Welten gehalten habe; aber das, was wir von seinen astronomischen Vorstellungen hören, scheint nicht mit dieser Annahme übereinzustimmen. Denn als Grundansicht seines Weltsystems finden wir festgesetzt, daß die Erde, welcher er die Form eines Cylinders gab [43]), in der Mitte ruhe oder sich bewege [44]), indem

42) Euseb. pr. ev. l. l., wo das τῦδε τῦ κόσμυ sich vielleicht nur auf die Erde bezieht; Orig. philos. 6, wo nur ein Schreibfehler zu sein scheint. 43) Euseb. l. l. diese Angabe verdient wegen ihrer Genauigkeit den Vorzug vor der beim Diog. L. II, 1, wo die Erde kugelförmig genannt wird. s. Schleiermacher a. a. O. 44) Eine Axenbewegung wird

sie durch die Luft [45]) und den gleichen Abstand von der Grenze der Welt festgehalten wird und daher keinen Grund hat, sich weder nach der einen, noch nach der andern Seite zu bewegen [46]). Um diesen Mittelpunkt der Welt drehen sich nun radförmige Systeme von Luft und Feuer, von welchen jene zusammengefitzt, dieses wie eine Rinde umschließt und nur durch eine Oefnung den Glanz uud die Wärme des Feuers durchläßt, nach bestimmten Abständen von einander geordnet, zunächst der Erde die Fixsterne und Planeten, dann der Mond und zuletzt die Sonne. Die Bewegung der Sonne und des Mondes, deren Größe der Erde gleich kommt, so wie auch der andern Gestirne, geschieht durch die bewegten Räder, welche sie tragen und, da sie um die Erde laufen auch viel größer sein müssen, als die Erde selbst [47]). Aus dieser ganzen Vorstellungsart

---

durch die Ausdrücke μένειν und κεῖσθαι b. Arist. de cœlo II, 13 u. Diog. L. II, 1 nicht ausgeschlossen, scheint aber von Theon Smyrnæus ap. Menag. in Diog. L. II, 1 nach dem Eudoros begünstigt zu werden. Mit der Ansicht des Anax. stimmt sie sonst sehr wohl, wiewohl Ideler (Museum der Alterthumswissensch. 2 Bd. S. 396.) und Böckh (Philolaos S. 122.) anders urtheilen. 45) Simplic. de cœlo fol. 126. b. 129, b. 46) Arist. l. l.; Orig. phil. c. 6. 47) Euseb. præp. ev. 1, 1.; Origen. phil. c. 6.; Plut. de pl. ph. II, 15, 16,

von der Zusammenordnung der Weltkörper fließt nun unstreitig, daß er sich eine Einheit in derselben dachte, in welcher die Erde den Mittelpunkt einnimmt und die erste Rolle spielt; wie aber damit eine Vielheit der Welten bestehen könne, wenn man sie nicht ganz außer unserer wahrnehmbaren Welt setzt, dies möchte schwer zu begreifen sein, sobald man den Begriff der Welt in der uns gewöhnlichen Bedeutung nimmt.

Sollte Anaximandros die Vielheit der Welten ganz außer dem Wahrnehmbaren gesetzt haben, so konnte der Grund hiervon auch nur in seinen speculativen Begriffen liegen. Ein solcher speculativer Begriff, welcher seiner Weltbildung zum Grunde lag, wird vom Simplikios uns mit den eigenen Worten unseres Philosophen angegeben. Dieser sagt [48]): Anaximandros habe gelehrt, woraus das Entstehen den Dingen sei, in dieses werde auch ihr Vergehen nach Nothwendigkeit, denn sie gäben Buße und Strafe ihrer Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit. Also betrachtete Anaximandros das Hervorgehn der Welten und Himmel aus dem unendlichen Urwesen als eine ungerechte That, gleichsam als einen

20, 21, 24, 25; Stob. ecl. phys. I, p. 498, 500, 510, 516, 522, 524. 48) Ad Ar. phys. fol. 6. a.



Abfall von der höchsten, rechtmäßigen Gewalt und verlangte nach dem Begriffe einer allmächtig waltenden Gerechtigkeit, daß dieser Missethat auch ihre Strafe werden müsse. Unter dieser Gestalt erschien ihm das Vergehn, die Zerstörung der Welt, welche auch sonst von vielen andern bestätigt wird [49]). In dem Entstehn und Vergehn der Welten nach einander in einer gewissen Ordnung der Zeiten erblickt man schon eine Vielheit der Welten und man könnte geneigt sein, sie hierauf zu beschränken und nach Anaximandrischer Lehre viele Welten nach einander, nicht neben einander anzunehmen. Allein die angeführten Stellen über die Vielheit der Welten scheinen dieser Annahme nicht günstig zu sein, denn sie knüpfen das Sein vieler Welten sogleich an das Entstehen aus dem Unendlichen an und von einer andern Seite wird das Zugleichsein mehrerer Welten auch dadurch bestätigt, daß Anaximandros die vielen Welten Götter nannte, gewiß dadurch seine Lehre mit der Vielgötterei des Volksglaubens verbindend oder aussöhnend 50).

Nun könnte man freilich auch noch vermuthend sagen, Anaximandros habe jenen Gedanken von einer

---

49) Plut. de plac. ph. I, 3; Euseb. l. l.; Orig. phil. c. 6. 50) Cicer. de nat. D. I, 19.

waltenden Gerechtigkeit in der Weltbildung noch weiter ausgedehnt, als es in jenem Bruchstücke seines Werkes angegeben wird, so daß nicht nur nach der Ordnung der Zeit, sondern selbst in jedem Momente der Zeit die Wage der Gerechtigkeit innestehe und keiner der hervortretenden Gegensätze den Meister spielen könne über den andern, sondern zugleich auch, so wie dieser über jenen herrsche, so auch jener über diesen herrschen müsse. Und, so könnte man fortfahren zu vermuthen, für ein solches Gleichgewicht der Gegensätze, nach welchem an dem einen Orte der eine, an dem andern der andere überwiegen müsse, habe Anaximandros keinen Raum in dieser Welt gefunden und habe daher sich diesen suchen müssen in andern unendlichen, von uns nicht wahrnehmbaren Welten [51].

So sehr aber diese Vermuthung sich empfehlen mag durch das Erhabene, welches sie dem alten Philosophen leiht, so bleibt sie doch nur Vermuthung und man weiß nicht, ob sie ihm nicht einen zu großen Hang zur Speculation zuschreibt, da seine genau in Zahlen ausgedrückten Verhältnisse der Himmelskörper, überhaupt seine astronomischen Lehren und seine Entwerfung einer geographischen Tafel

51) So vermuthet Schleiermacher a. a. O.

mehr eine Neigung zur Beobachtung uud daher zum Wahrnehmbaren verrathen, welche überhaupt stärker bei den mechanischen, als bei den dynamischen Physikern zu sein pflegt. Daher wird es uns erlaubt sein, noch einmal die Vermuthung festzuhalten, daß Anaximandros mit dem Worte Welt nur die Weltkörper bezeichnet, aber einen andern, als den uns gewöhnlichen Begriff damit verbunden habe und uns nach den Bedingungen, unter welchen er einen solchen Begriff haben konnte, und nach Bestätigung jener Vermuthung umzusehn.

Um nun die Bedingungen zuerst festzusetzen, unter welchen er die Weltkörper für sich besondere Welten nennen konnte, auch bei jener Einheit der Zusammensetzung aller, welche wir in seinem astronomischen Systeme gefunden haben, müssen wir untersuchen, wie er sich jenen Gegensatz von Himmel und Erde, als nothwendig gegen einander bestehend, gedacht habe und wie dieser auch in seiner Vorstellung von den Gestirnen festgehalten werden konnte. Denn soll Anaximandros diese für Welten gehalten haben, so muß er ihnen auch, nach der Nothwendigkeit jenes Gegensatzes, jedem einen Himmel zugeordnet haben. Hierbei kommen wir wieder auf die Weltbildung des Anaximandros zurück, welche wir uns so deutlich, als es bei den verwirrten An-

gaben über sie möglich ist, machen müssen. Oben bemerkten wir schon den nach Anaximandros zuerst entstehenden Gegensatz zwischen Welt und Himmel, aber wir finden noch einen andern Gegensatz, welcher auf gleiches Alter und gleiche Unmittelbarkeit des Ursprungs Anspruch macht, als jener, denn bei dem Ursprunge dieser Welt soll sich Kaltes und Warmes aus dem ewigen Gebärenden abgesondert haben [52]). Beide Gegensätze können auch sehr wohl neben einander in ihrer Unmittelbarkeit bestehn, wenn man annimmt, daß das Kalte die Erde oder Welt, das Warme den Himmel vorstellt und es ist hier nichts als eine solche Verschiedenheit der Darstellung, welche wir schon oben bemerken mußten, daß nemlich bald der gesonderte Körper, bald seine Eigenschaften als das sich Absondernde betrachtet werden. Nichts anderes scheint auch Simplikios [53]) sagen zu wollen, wenn er bemerkt, daß eine jede von den unendlichen Welten des Anaximandros aus einem solchen unendlichen Elemente bestehe, woraus alles hervorgegangen ist; denn dies kann wohl nur heißen, daß alle Gegensätze, die ursprünglich aus dem Unendlichen hervorgehn, wie Welt und Himmel, Kaltes und

---

52) Euseb. l. l. 53) De cœlo fol. 151. a.

und Warmes, in einer jeden Welt vorhanden sind. Doch gegen die Ansicht, welche den Himmel des Anaximandros als das Warme darstellt, ist eine andere Ueberlieferung, nach welcher Anaximandros den Himmel vielmehr als eine Mischung des Kalten und Warmen betrachtet haben würde [54]). Aber dieses können wir hier bei Seite schieben mit der Bemerkung, daß er einen solchen Zustand des Himmels nicht bei seinem ersten Entstehen, sondern erst nach einer spätern Umbildung annahm. Denn von dieser Umbildung unterrichtet uns die so eben angeführte Stelle beim Eusebios, in welcher wir freilich Genauigkeit und Deutlichkeit vermissen, die uns aber doch etwa folgendes Bild giebt. Als ein Theil des Finstern, in welchem sich also wieder besondere Theile geschieden hatten, umgab die Luft die Erde und wurde wieder von einer feurigen Kugel umgeben [55]), wahrscheinlich der äußersten Grenze des All, welche die Luft umfing, wie die Rinde den Baum. Diese Rinde zerplatzte in mehrere Theile oder es schieden sich aus ihr mehrere feurige Körper aus und wurden von Luftkreisen umschlossen, die nur

54) Stob. ecl. phys. p. 500. 55) Orig. philos. c 6, welchen man über diese Bildung der Gestirne vergleichen muß, nennt sie das Weltfeuer.

durch einzelne Oeffnungen das Feuer uns zeigen. Hier also ist in dem Himmel ein Zusammensein des Feuers und der Luft oder, nach späterer griechischer Vorstellungsart, des Warmen und Kalten; aber in dieser Zusammensetzung und in diesem nothwendigen Gegensatze zwischen dem umschlossenen und getragenen Feuer und der umschließenden und tragenden Luft konnte Anaximandros auch ein System von Welt und Himmel finden, also eine Welt. Es ist aber klar, daß wenn er die Gestirne mit ihren sie umgebenden, radförmigen Luftkörpern für Systeme von Welten und Himmeln ansah, er die Begriffe von Welt und Himmel auf verschiedene Weise gebrauchte. Denn die Erde spielte ihm freilich immer die Hauptrolle in dem All und macht den Mittelpunkt seiner ganzen Bildung der gesonderten Wesen aus und ihr Himmel umschließt daher auch alle andere Himmel und Welten, so daß nach einer solchen Vorstellungsart, wie wir sie uns hier als möglich denken, er auch von einer Welt sprechen konnte, welche mehrere Welten in sich enthalte [56].

Wir haben nun, nachdem wir die Möglichkeit dieser Vorstellung beim Anaximandros gezeigt haben,

56) Simpl. ad Ar. de cœlo fol. 63. a, eine Welt aus mehreren Welten bestehend; vergl. Böckh Philolaos des Pythagoreers Lehren. S. 130.

auch die Beweise dafür nachzuweisen, daß er sie wirklich gehabt habe, müssen aber gestehn, daß sie zur völligen Ueberzeugung nicht genügen, doch zu einer großen Wahrscheinlichkeit führen können. Alles, was sich dafür angeben läßt, beruht auf dem Zeugnisse späterer Schriftsteller, welche, wie schon oben erwähnt, dem Anaximandros die Lehre zuschreiben, daß die unendlichen Welten Götter wären [57]. Hiermit aber stimmt auch eine Stelle beim Pseudo-Plutarch [58] überein, sobald wir Gestirne und Welten nach dem Anaximandros für eins halten dürfen, indem sie aussagt, daß die Gestirne ihm himmlische Götter gewesen seien. Aber leider! ist diese Stelle nicht vom Verdacht der Verfälschung frei, indem sie mit der vom Stobäos ausgeschriebenen Stelle fast übereinstimmt, aber nicht völlig [59]. Welche von beiden Stellen soll man nun nach der andern verbessern? oder sind vielleicht beide verdorben? muß eine aus der andern ergänzt werden? — dies also mag Vermuthungen gewähren, aber keine Sicherheit. Doch wenn auch Anaxagoras nur die Welten Götter genannt haben sollte, so läßt es sich hieraus

---

57) Cicer. de nat. D. I, 10. Stob. ecl. phys I, p. 56.
58) De plac. phil. I, 7. 59) Beim Plut. heißt es τὲς ἀςέρας ὐρανίες θεύς; b. Stob. τὲς ἀπείρυς ὐρανὲς θεύς.

schon wahrscheinlich machen, daß er nicht ganz von einander getrennte Welten annehmen konnte. Denn nichts kann ungezwungener sein, als die Vermuthung, daß Anaximandros durch diese Lehre sich dem Polytheismus seines Volkes anschloß und wenn er nun diese Götter oder Welten als gänzlich von uns geschiedene und uns durchaus fremde Wesen hingestellt hätte, wie würden wohl solche Epikurische Götter ohne fühlbare Macht und Obhut über die menschlichen Dinge sich in dem Rahmen einer kindlichen und gottesfürchtigen Zeit ausgenommen haben? Als eine Spur von der Einerleiheit der unendlichen Welten und der Weltkörper kann es auch noch angesehn werden, daß Anaximandros lehrte, sie wären in gleicher Entfernung von einander [60]), wenn man sich dabei erinnert, daß Anaximandros die Entfernung der Himmelskörper von einander bestimmt hatte.

Wir kehren noch einmal zu der Lehre des Anaximandros zurück, daß alle Wesen nach Nothwendigkeit ihr Vergehn hätten in das, aus welchem sie entstanden, denn sie müßten nach der Ordnung der Zeit Buße und Strafe ihrer Ungerechtigkeit geben [61]).

---

60) Stob. ecl. phys. p. 498. 61) Außer der angegebenen Stelle des Simplikios s. Euseb. l. l.; Plut. de pl. ph. I, 5; Orig. phil. c. 6.

Das Entstehen der Welten sah demnach Anaximandros als eine Ungerechtigkeit, ihr Vergehn als eine Strafe dafür an. Man könnte hierin die erste Spur von einem philosophischen Auffassen der Weltbildung unter dem Bilde eines sündlichen Abfalls finden; allein beim Physiker Anaximandros darf man wohl eine solche ethische Wendung der Gedanken nicht suchen. Die Ungerechtigkeit mag er sich wohl nur als eine ungerechte, ungleiche Vertheilung vorgestellt haben, eine Art der Vorstellung, die dem Alterthume näher lag, als uns. Folgen wir diesem Gedanken, so erschien ihm die Entstehung der einzelnen Dinge als eine ungleiche Vertheilung der Theile des Unendlichen, so daß auf der einen Seite das Warme, auf der andern das Kalte das Uebergewicht erlangte und bemerkbar hervortrat, während in der vorhergehenden gleichen Vertheilung wegen der Gleichheit der Theile alles eins und dasselbe war. Die Ungerechtigkeit bestand also nicht in dem Hervorgehn aus dem Unendlichen selbst und in dem Losreißen von der Einheit, sondern in der Art, wie dieses nach entgegengesetzten Eigenschaften geschah. Das Entgegengesetzte aber sucht sich gegenseitig zu zerstören. So wirkte das Feuer der Sonne vom Anfange an auf die ursprüngliche schlammartige Feuchtigkeit der Erde ein und trocknete diese auf, so daß das Meer

nur noch das Ueberbleibsel dieser Feuchtigkeit ist, zuletzt aber selbst ganz trocken werden wird [62]); so wirkt das Feuer der Sonne auf die Luft, die feinsten und nassesten Theile bewegend und austrocknend, wodurch der Wind entsteht [63]); im Allgemeinen aber mußte deswegen das Unendliche, der Grund aller Dinge, als gleichgültig gegen alle Gegensätze gedacht werden, weil sonst von ihm das Entgegengesetzte vernichtet werden würde [64]). Man sieht hieraus wohl, wie Anaximandros sich die Welt in einem beständigen wechselseitigen Zerstörungsproceß gedacht habe, wie nach ihm die einzelnen Dinge Strafe geben für ihre Ungerechtigkeit durch ihren Untergang und wie zuletzt mit fortschreitender Zerstörung auch die ersten Gegensätze sich wechselseitig vernichten und wieder in den Zustand des ursprünglichen Gleichseins aller Dinge zurückkehren müssen.

Man kann gegen diese Ansicht von der Rückkehr aller Dinge in das Unendliche zwar zwei Einwürfe aus der Lehre des Anaximandros ableiten, aber beide werden sich beseitigen lassen. Erstlich kann

62) Plut. de pl. ph. III, 16; Alexand. Aphr. ad Arist. meteorol. II, 1, fol. 91. a, nach dem Theophrast; vergl. auch die der Anaximandrischen ähnliche Weltbildung 6. Diodor. Sic. I, 7. 63) Plut. de pl. ph. III, 7. 64) Simpl. ad Ar. phys. fol. 111, a.

man fragen: wie paßt dies zu seiner Annahme eines unendlichen Urwesens, damit nichts in der Entstehung der Welt mangele? Hiernach scheine er vielmehr ein unendliches Ausscheiden sich gedacht und zu diesem Behuf das Urwesen unendlich gesetzt zu haben. Allein beim Anaximandros war der Begriff des Unendlichen wohl noch nicht so bestimmt ausgebildet, daß er ihm den Gegensatz gegen alles von gewissen Schranken des Raums Umschlossene gebildet hätte; zu dieser dialektischen Bestimmtheit gelangte, wie es scheint, dieser Begriff erst durch die Eleaten [65]; er bezeichnete dem Anaximandros nur das Unermeßliche. Der andere Einwurf, den man uns machen kann, knüpft sich an den Begriff der ewigen Bewegung an, welche er dem Unendlichen beilegte. Sollte durch die Rückkehr der Dinge in das Unendliche diese Bewegung nicht gehemmt werden? Dieser Einwurf kann beim Anaximandros, wie beim Herakleitos gelöst werden, wenn man annimmt, daß das Unendliche in sich eine Bewegung habe, ohne daß durch diese nothwendig eine Ausscheidung der einzelnen Dinge entstehen müsse. Will man aber die Natur der Bewegung als ein Ausscheiden festhalten, so kann man

---

65) Vergl. den unbestimmten Gebrauch dieses Wortes beim Anaxagoras, ap. Simpl. ad Ar. phys. fol. 33. b.

auch die Rückkehr der Dinge in das Unendliche nur als den Uebergangspunkt zu einer neuen Weltbildung ansehn, ohne ein Verharren in diesem Zustande. Diese Vorstellung scheint der Anaximandrischen Lehre am gemäßesten zu sein.

Zu der Art, wie Anaximandros die Einwirkung der Sonne auf die Erde und dadurch ein weiteres Fortschreiten in der Bildung der letztern sich vorstellte, gehört auch die Meinung, welche er von dem Entstehen der Thiere und der Menschen hegte. Die Bildung einzelner Dinge scheint er sich überhaupt als ein Zusammenballen gedacht zu haben, durch welches in den besondern Wesen ein Gegensatz von Rinde und Innerem entsteht, ähnlich oder gleich dem Gegensatz zwischen Himmel und Welt [66]. Auf diese Weise entstehen nun auch die ersten lebendigen Wesen in dem Feuchten durch die Kraft der Sonne, gleichsam wie Blasen [67], umgeben mit dornigen Rinden, welche sie bei fortschreitendem Alter abwerfen, aber auch, auf die trockneren Theile der Erde gekommen, nur kurze Zeit leben. Anaximandros scheint also anfangs eine noch unvollkommene Ent-

66) Außer den schon angeführten Beispielen vergl. die Erklärung von Blitz und Donner Plut. de plac. phil. III, 3. 67) Diodor. Sic. I. 1.

stehung der Thiere angenommen zu haben, in welcher sie, nur aus der mit einander gemischten Natur des Warmen und Feuchten entstehend und eines kurzen Lebens genießend, unfähig sind sich selbst fortzupflanzen. Nachher aber entstanden vollkommenere Thiere, mit zeugender Kraft begabt, und zuletzt, wie es scheint, der Mensch, das vollkommenste, aber auch das bedürftigste aller lebendigen Wesen. Dieser entstand ebenfalls im Feuchten, aber in Fischgestalt, denn in der Gestalt, welcher er sich jetzt erfreut, würde er sich nicht haben ernähren können; darauf wurde er wie ein Kind aufgezogen und als er fähig geworden war, sich selbst zu helfen, auf das Trockne ausgeworfen. Nach dieser Entstehungsgeschichte des Menschen verbot auch Anaximandros das Essen der Fische [68]). Außer dem allmähligen Fortschreiten der Gewalt des Feuers auf unserer Erde, das sich in Ueberwindung des Nassen zeigt, ist hierbei auch die Schwierigkeit merkwürdig, mit welcher sich die lebenden Wesen bilden, die aber wieder auf die

68) Plut. de plac. phil. V, 19; Symposiac. VIII, probl. 8. p. 1014; Euseb. præp. ev. l. l.; Origen. philos. c. 6. vergl. auch Plat. polit. p. 269. die ähnlichen Vorstellungen des Empedokles und bei Diodor. Sic. I, 7 et 10. Herodot. II, 37, wonach diese Entstehung der Thiere und Menschen ihrem Ursprunge nach als Aegyptisch erscheint.

mechanische Ansicht des Anaximandros in seiner Weltbildung hindeutet. Denn nach dieser mußte das Lebende erst als ein späteres Produkt der todten Masse angesehen werden, als nur allmälig sich ablösend von dieser und selbstständiges Sein gewinnend.

Hiernach führen uns also auch die Endpunkte der Anaximandrischen Lehre wieder auf das zurück, was wir als das Charakteristische in ihr gefunden haben im Gegensatz gegen die früher betrachtete Schule der Jonier, die mechanische Naturbetrachtung, welche die Wesen durch Ausscheidung, nicht durch Zusammenziehen und Ausdehnen, wie es bei lebendigen Wesen stattfindet, entstehn läßt. Dasjenige, was beim Anaximandros über das Mechanische erhebt, liegt, wie wir gesehn haben, in seinem Begriffe des Unendlichen, das innere Einheit und Bewegung hat; dieser Begriff aber liegt nicht in der Natur, sondern über ihr und wenn wir daher das Wesen seiner Betrachtungsweise in einer kurzen Formel zusammen fassen sollen, so müssen wir sagen, daß er in seinem übernatürlichen Begriffe des Unendlichen zwar eine höhere Einheit sich gedacht habe, aber das Natürliche als mechanisch entstanden betrachtete.

VI.

Ueber hundert Jahre später als Anaximandros finden wir erst wieder eine Spur von einer Fortsetzung der Denkart, welche wir bei ihm zuerst philosophisch ausgesprochen gefunden haben, im Anaxagoras von Klazomenä. Um die Zeit dieses berühmten Philosophen zu bestimmen, dient vorzüglich seine allgemein anerkannte Freundschaft mit dem Perikles, bis in dessen letzte Lebensjahre er lebte [1]). Darnach scheint die Zeitrechnung des Apollodoros richtig zu sein, welche sein Geburtsjahr in die 70 Olympiade setzt; sein Todesjahr aber wird nach Wahrscheinlichkeit um die 88 Olympiade angenommen [2]). Er war zu Klazomenä in Jonien von vornehmer und reicher Familie geboren, aber vom wissenschaftlichen Geiste getrieben, entzog er sich den Staatsgeschäften und vernachlässigte sein Vermögen [3]). Seine Wißbegierde soll ihn zu weiten Reisen vermocht haben, wodurch die ihm gehörenden Ländereien wüst liegen blieben [4]), doch scheint seine Reise nach Aegyp-

---

1) Plut. vit. Pericl. 32. 2) Diog. L. II, 7; vergl. Bayle diction. art. Archelaus, not. A.; beim Diogenes muß man ὀγδοηκοςῆς für ἑβδομηκοςῆς lesen. 3) Plat. Hippias maj. p. 281, 283; Diog. L. l. l. 4) Valerius Max. VIII, 7; Plut. vit. Pericl. 17; Cicer. Tusc. V, 39.

ten nicht auf sicherem Zeugnisse zu beruhn [5]). In seinem männlichen Alter verließ er Klazomenä ganz, um sich nach Athen zu begeben, welches unter der Leitung des Perikles in Wissenschaften und Künsten blühte [6]). Hier soll er berühmte Männer zu seinen Schülern gehabt haben, wie den Perikles selbst, den Euripides, den Physiker Archelaos und, was jedoch mit Recht bezweifelt wird, den Sokrates [7]). Auf die Bildung des Perikles zum Staatsmann und Redner wird ihm großer Einfluß zugeschrieben [8]), und gewiß mußte er genau mit ihm verbunden sein, da sein Schicksal mit dem des Perikles in so genauer Verbindung stand; aber doch ist es zu bezweifeln, ob Perikles von ihm Unterricht in der Philosophie empfangen habe, oder ob er nicht vielmehr nur mit ihm als einem ausgezeichneten Manne umging, so wie mit andern und auch mit dem Sophisten Protago-

---

5) Theodoret. gr. aff. cur. II, p. 489. 6) Diog. L. l. l. scheint nur die Angabe seines Alters falsch; die Archontenwürde des Kallios fällt in die 81 Olymp., also ohngefähr in das 44 Jahr des Anax. 7) Plat. Alcib. I, p. 118; Phædr. p 270; Cicer. Tuscul. III, 14; Diog. L. II, 10, 45; gegen das Letztere Plat. Phæd. p. 97. 8) Plat. l. l.; Plut. vit. Pericl. 4 — 6. Dagegen wird ein ungünstiger Einfluß angegeben Themist. orat. XV, p. 385, vielleicht nur Muthmaßung.

ras [9]). In Athen lebte er jedoch nicht ruhig, denn ihn verfolgten die Gegner des Perikles, die ihn wegen Gottlosigkeit (ἀσέβεια) und vielleicht auch wegen Anhänglichkeit an die Perser (μηδισμὸς) anklagten. Die Veranlassungen zu dieser Anklage, die Anaxagoras gab, scheinen in seiner durch Philosophie vom Aberglauben befreiten Gesinnung gelegen zu haben. Denn er wird der erste genannt, welcher den verehrten Gedichten des Homeros einen moralischen Sinn unterlegte und die Namen der Götter auf allegorisirende Weise deutete [10]; auch verachtete er die Bedeutung wunderbarer Anzeichen und suchte sie aus Naturursachen zu erklären [11]; überhaupt aber waren die mit der Untersuchung der Himmelserscheinungen sich Beschäftigenden dem abergläubischen Volke der Athenienser verdächtig [12]. Doch vor allem scheint es ihm zum Vorwurf gemacht worden zu sein, daß er die Sonne, den gefeierten Gott Helios, für einen Stein ausgab [13].

9) Plut. vit. Pericl. 36. 10) Diog. L. II, 11. Georg. Syncell. chron. p. 149. ed. Par. 11) Plut. vit. Pericl. c. 6.; Theophrast. charact. c. 16. 12) Plat. de leg XII. p. 966. Plut. vit. Pericl. c. 32; vit. Nic. c. 23. 13) Plut. de superstit. p. 469 edit. Wytt. maj.; Diog. L. II, 12; Suid. s. v.; die Stelle bei Platon apolog. Socr. p. 26. darf man auch wohl als eine Anspielung hierauf ansehn.

Der Ausgang und die Führung dieses Processes werden auf sehr verschiedene Weise erzählt [14]), jedoch geht aus Allem hervor, daß das sinkende Ansehn des Perikles nicht im Stande war, ihn völlig in Sicherheit zu setzen und daß er deswegen Athen verließ und sich nach Lampsakos begab, wo er in geehrter Ruhe bald darauf starb.

Anaxagoras stand in großem Ansehn bei seinen Landsleuten, weswegen man ihm sogar mehrals gewöhnliche Kenntnisse der Zukunft zuschrieb [15]). Nach seinem Tode wurden ihm Ehrenbezeugungen von den Lampsakenern beschlossen, ja ihm ein Altar errichtet [16]). Auch soll man ihm seiner Lehrsätze wegen den Beinamen der Geist (νοῦς) gegeben haben, man weiß nicht ob als Ehrentitel, oder zur Verspottung von den Komödiendichtern ersonnen, wiewohl mehrere alte Schriftsteller für das Erste entscheiden [17]). Von seinem strengen, ernsten und erhabenen Sinn werden viele Züge erzählt, denen man aber freilich nicht immer trauen darf; theils weil solche Erzählungen immer unzuverlässig sind, theils weil auch

14) Diog. L. l. l.; Plut. l. l. 15) Philostr. vit. Apoll. I, 2; Diog. L. II, 10; Plut. vit. Lysand. c. 12. 16) Arist. rhet. II, 33; Plut. polit. præc. p. 287. Aelian. var. hist. VIII, 19. 17) Diog. L. II, 6; Plut. vit. Per. c. 4.

solche sich darunter befinden, die von andern berühmten Männern mit ganz ähnlichen Umständen erzählt werden. Doch darf man ihm aus vielen Beweisen einen Charakter zuschreiben, der aus wissenschaftlichem Geist sich über gemeine Triebfedern des Lebens erhoben hatte [18]). Vorzüglich wird der Ernst seines Lebens, aber mit Uebertreibung, wie es den Spätern eigen ist, hervorgehoben [19] a). Außer seinen philosophischen Naturbetrachtungen soll er auch dem Studium der Mathematik ergeben gewesen sein [19] b).

Es wird von ihm eine Schrift über die Natur angeführt, welche angenehm und erhaben soll geschrieben gewesen sein [20]); uns sind von ihr nur Bruchstücke, die wir fast ausschließlich dem Fleiße des Simplikios verdanken [21]), übriggeblieben, wahrscheinlich sämtlich aus dem ersten Buche [22]). Diese

18) Aristot. Eth. Eudem. I, 5; Plut. de exil. p. 448; Valer. Max. VII, 2; Diog. L. II, 7. etc. 19 a) Aelian. var. hist. VIII, 13; Cicer. acad. II, 23. Eine Verläumdung muß es sein, vielleicht durch ausgelassene Komödienschreiber veranlaßt, was Tertullian. apolog. c. 46 erwähnt wird. 19b) Plut. de exil. p. 448; Procl. in Euclid. Element. L. II, c. 4. vers. lat. 20) Diog. L. II, 6. 21) Ad Arist. phys. fol. 6, b; 8 a; 33, b; 34, b; 37, a; 38, a, b; 67, a; 106, b. 22) Ibid. fol. 8, a; 33, b; 34, b.

Schrift wird sonst auch nur schlechtweg die Schrift des Anaxagoras genannt; doch aus einer Stelle des Plutarchos [23]) hat man zwar geschlossen, daß er auch über die Quadratur des Cirkels geschrieben habe, doch sagt der Ausdruck nur, er habe eine Figur, die zur Quadratur des Cirkels gehört, entworfen. Außerdem wird auch vom Aelianos eine Schrift unseres Anaxagoras über das Königthum (περὶ βασιλείας) mit einem finanziellen Satze aus ihr angeführt [24]), die aber wohl von einem andern Anaxagoras, vielleicht von dem Isokratischen Rhetor, den Diogenes Laertios anführt [25]), herrühren mochte. Theophrastos hat auch über dieses Philosophen Lehren eine Schrift verfaßt, aus welcher viele ihre Nachrichten über seine Philosopheme scheinen geschöpft zu haben [26]).

Nach

23) De exil. l. l. 24) Var. histor. l. l. 25) II, 15.
26) Diogenes Laertios führt in seinem Kataloge der Theophrastischen Schriften (V, 42.) ein Buch gegen den Anaxagoras und ein Buch von den Lehren des Anaxagoras auf; Simplikios aber (in Arist. phys. fol. 35. b) citirt das zweite Buch einer Schrift des Theophrast über den Anaxagoras; ich muthmaße daher, daß die beiden Schriften, die Diogenes anführt, als zusammen gehörend, vom Simplikios als eine Schrift angesehn wurden.

Nach der angenommenen Reihenfolge der Jonischen Philosophen wird Anaxagoras für einen Schüler des Anaximenes gehalten [27]), welche Annahme schon in der Zeitordnung beider Philosophen Schwierigkeit macht. Einige haben ihn für einen Schüler des Hermotimos von Klazomenä ansehn wollen [28]), sich auf des Aristoteles Zeugniß stützend, der erwähnt, daß man beim Hermotimos Keime der Anaxagorischen Lehre habe finden wollen [29]). Doch ist dies kein Grund ihn für den Lehrer des Anaxagoras zu halten und die ganze Person und Geschichte des Hermotimos liegt zu sehr im mythischen Gebiete [30]), als daß wir nicht geneigt sein sollten, die Zurückführung der Anaxagorischen Lehre auf den Hermotimos zu vergleichen mit dem Aufsuchen derselben in den Gedichten des Linos [31]). Daß jedoch Anaxagoras mit den Lehren früherer Philosophen bekannt gewesen, ist sehr wahrscheinlich, da seine Naturlehre sich großentheils auf Beobachtung gründete. Diese Bekanntschaft konnte auch den Demokritos zu der Beschuldigung veranlassen, daß er seine Lehren über

27) Diog. L. I, 14. etc. 28) Jo. Philop. in Arist. metaph. fol. 2. b. 29) Arist. met. I, 3. 30) vergl. Carus über die Sagen vom Hermotimos aus Klazomenä in Füllebornś Beiträgen, 3 Bd. 9 St. 31) Diog. L. I, 4.

Sonne und Mond von den Alten gestohlen habe [32]). Die Aehnlichkeit der Lehre verbindet den Anaxagoras mit dem Anaximandros.

Wenn wir ihn an diesen anschließen, nicht als Schüler, sondern als Ausbilder einer ähnlichen Art der Naturansicht, so müssen wir uns vorzüglich auf seinen Begriff vom Urwesen berufen. Sein Werk von der Natur fing an mit der Schilderung eines Urzustandes, in welchem alle Dinge zusammen waren [33]). Diese Dinge waren unendlich, sowohl der Menge, als der Kleinheit nach, aber nichts war bemerkbar wegen der Kleinheit der Dinge und wegen ihrer Mischung, denn es war gemischt unter einander Feuchtes und Trocknes, Warmes und Kaltes,

---

32) Diog. L. IX, 34 aus dem Phavorinos; doch kann auch ein sophistisches Etymologisiren die Veranlassung gewesen sein; s. Plat. Cratyl. p. 409. 33) Arist. phys. VIII, 1; metaph. XII, 2; Simplic. ad Ar. phys. fol. 8, a: am vollständigsten fol. 33, b; zusammengezogen ist der Anfang mit später folgenden Lehren, in allen den Stellen, wo sogleich die Weltbildung durch den νοῦς auf den Urzustand folgt, wie Sext. Empir. adv. math. IX, 6; Plut. de plac. ph. I, 3; Diog L. II, 6; es wird wohl niemand gegen die eigenen Worte des Anaxagoras auf das, was Plotin. Ennead. II, lib. IV, c. 7 sagt, daß die Mischung Wasser sei, Werth legen.

Glänzendes und Finsteres und viel Erde und Saamen unendlich an Menge, welche vielfache Gestalten und Farben und Beschaffenheiten hatten [34]). Die Theile des Urzustandes soll Anaxagoras Homöomerien genannt haben [35]) und da dieser Name gewöhnlich von ihnen gebraucht ist, wollen auch wir uns dessen bedienen, obwohl sich manches gegen den Anaxagorischen Ursprung desselben einwenden läßt, wovon wir erst später sprechen werden. Sie werden uns nicht nur nach solchen allgemeinen, entgegengesetzten Eigenschaften beschrieben, wie Feuchtes, und Trocknes u. s. w., sondern auch, mehr ins Besondere gehend, als Fleisch, Blut, Nerven, Knochen, Gold, Blei [36]). Die Untersuchung über die Grundsätze, nach welchen Anaxagoras diese Eigenschaften der Homöomerien angab, müssen wir jetzt noch versparen.

In allem dem Bisherbetrachteten scheint er sich nun vom Anaximandros, wenn dieser sein unend-

---

34) Simpl. l. l., ἰδέαι, Gestalten; so werden die Homöomerien auch vielgestaltig genannt, Stob. ecl. phys. I, p. 356, wo die Namen des Leukippos und Anaxagoras versetzt sind; ἡδοναί wußte ich nicht anders als Beschaffenheiten zu geben, so weit als möglich, vergl. die Bruchstücke des Diogenes von Apollonia. 35) Simpl. in Arist. phys. fol. 258. 36) Simpl. ad Ar. phys. fol. 5, b. Plut. de pl. ph. I, 3.

liches Urwesen näher beschrieb, nicht sonderlich unterschieden zu haben, außer darin, daß er unendlich kleine Theilchen in dem Urzustande annahm, von welchen er die Nicht-Unterscheidbarkeit seiner Eigenschaften ableitete. Hiermit scheint auch die veränderte Benennung des Urwesens in Verbindung zu stehn, indem er nicht die Einheit des Unendlichen festsetzte, sondern an deren Stelle eine unendliche Menge der Urbestandtheile aufstellte. Daraus möchte man zu schließen geneigt sein, Anaxagoras habe sich in dem Begriff des Urstoffs mehr nach der Seite der Vielheit geneigt. Zwar sagte Theophrastos [37], daß wir die Mischung der Homöomerien als eins betrachten könnten, allein die Möglichkeit der Betrachtung, welche dadurch behauptet wird, scheint noch mehr zu bestätigen, daß Anaxagoras selbst jene Mischung nicht eins genannt habe und man möchte daher auch wohl richtig annehmen, daß Aristoteles nur nach einer freiern Auslegung die Gesammtheit der Homöomerien eine Einheit nannte [38]. So werden nun auch die Merkmale, welche Anaximandros der unendlichen Einheit beilegte, die Merkmale des Unzerstörbaren und Ungewordenen, vom Anaxagoras zwar

---

37) Ap. Simpl. ad Ar. phys. 6, b; vergl. Arist. met. I, 3. 38) Metaph. XII, 2.

beibehalten, aber nur den einzelnen Homöomerien, nicht dem Ganzen beigelegt [39]) und wenn man also von seinem Urstoffe die Benennung einer Mischung findet, so ist sie offenbar passender gebraucht, als von dem Urstoffe des Anaximandros. Doch auch hier mögen wir nicht zu schnell entscheiden, sondern lieber untersuchen, wie er bei diesem Hervorheben der Vielheit, noch die Idee eines Zusammenhangs und einer Einheit unter den Homöomerien festhalten konnte. Denn unbesonnen und oberflächlich würden wir verfahren, wenn wir, wo die Vielheit angegeben ist, sogleich die Einheit, oder umgekehrt leugnen wollten, als wenn Einheit und Vielheit sich unbedingt ausschlössen.

Um nun die Frage, ob Anaxagoras sich eine Einheit in seinen Homöomerien oder eine bloße Mischung mit gleichgültigem Verhalten der gemischten Theile zu einander gedacht habe, erschöpfend beantworten zu können, müssen wir den Sinn eines vom Anaxagoras aufgestellten Grundsatzes genauer untersuchen, des Grundsatzes nemlich: alles ist in allem [40]). Und zwar haben wir dabei zuerst zu untersuchen, in welchem Umfange er dem Anaxago-

39) Simpl. l. l. 40) Arist. met. III, 5; XI, 5. Simpl. in Ar. phys. 33, b; 37, a, etc.

ras gegolten habe, dann welchen Sinn wir ihm beilegen müssen.

Ueber den Umfang, in welchem dieser Satz gilt, ist nemlich zuerst zu bemerken, daß Simplikios [41]) vermuthet, er habe sich nur auf die wahrnehmbaren Dinge bezogen. Doch das Ansehn des Mannes kann uns hier nicht bewegen, da derselbe an andern Orten [42]) das Gegentheil lehrt, ausdrücklich eine Vereinigung aller Dinge in allem auch in der ursprünglichen Einheit der nur gedachten Dinge annehmend. Demnach würden wir, diesem letztern Urtheile des Simplikios folgend, auch in den Homöomerien in ihrem Urzustande, wo sie nicht wahrnehmbar sind, das Sein aller Dinge in Allem voraussetzen müssen und dies läßt sich auch deutlich aus einem Bruchstücke des Anaxagorischen Werkes abnehmen, in welchem er sagt, die bewegende Kraft des Geistes (νοῦς) könne mit keinem andern Dinge gemischt sein, weil sie sonst mit allen Dingen gemischt sein müßte, denn in allem sei ein Theil von allem [43]). Dies also zeigt deutlich, daß Anaxagoras seinen Grundsatz auch auf die Homöomerien ausdehnte, denn hätten diese nicht alles ursprüng-

41) Ib. fol. 37. a. 42) Ib. fol. 8, a; 106, b. 43) Ap. Simpl. ad Arist. phys. fol. 33. b.



lich in sich, wie könnte es für unmöglich ausgegeben werden, daß der Geist sich nicht mit einer dieser Homöomerien mische, ohne zugleich Theil zu haben an allen andern? Ueberdies da der Geist und die Homöomerien einander entgegengesetzt sind, scheint Anaxagoras diesen Gegensatz eben hierin auch zeigen zu wollen, daß der Geist durchaus ungemischt ist, die Homöomerien dagegen durchaus gemischt. 44 a).

Wir müssen aber noch den Grund untersuchen, welchen Simplikios für seine Meinung anführt, daß nicht in den Homöomerien alles in allem sei. Dies könne nicht sein, meint er, weil sie sonst nur Zusammensetzungen wären, nicht aber Urwesen. Und allerdings der Grund läßt sich hören! Nimmt man nemlich den Grundsatz: in allem ist alles oder, wie Anaxagoras ihn selbst ausdrückt, in allem ist ein Theil von allem, in dem Sinne, in welchem ihn Alte und

---

44a) Wenn man sich aus den Bruchstücken bei Simplikios die Zusammenstellung des Werkes des Anaxagoras vorstellig zu machen sucht, so wird man hieran nicht zweifeln. Die Stelle, wo Anaxagoras zuerst auf seinen Grundsatz zu sprechen kam, besitzen wir nicht; Anaxagoras bezieht sich auf sie, als er die Natur des νοῦς auseinandersetzt; er muß also von seinem Grundsatze früher gesprochen haben, als er von der Entstehung einzelner Dinge sprechen konnte und muß also den Grundsatz auf die Homöomerien bezogen haben. S. Simpl. l. l.

Neue [44b]) genommen haben, so läßt sich mit Recht behaupten, daß, wenn Anaxagoras ihn auch auf die Homöomerien bezog, er dadurch den Begriff der Homöomerien als einfacher Bestandtheile der Körper über den Haufen stoße und somit die Grundlage seines ganzen Systems; aber auch die Folgerungen würden richtig sein, welche man dem Anaxagoras hat aufbürden wollen [45]), daß er hiernach nicht nur unendliche Homöomerien, sondern in einer jeden Homöomerie Unendliches, also ein unendlich Unendliches angenommen habe.

Wir sind hiermit schon in dem zweiten Theil unserer Untersuchung, nemlich über die Bedeutung jenes Grundsatzes gerathen und müssen bekennen, daß Anaxagoras hinlängliche Veranlassung gegeben habe, ihn in der angenommenen Bedeutung zu nehmen. Denn was kann der oft angeführte Satz: in allem ist ein Theil von allem, wohl anders sagen, als daß man ein Jedes zusammengesetzt denken müsse aus Bestandtheilen jeder Art? Wenn man nur nicht philosophische Sätze mehr nach dem Geiste des Systems, in dem sie gedacht, als nach dem strengen Sinn der Worte, in welchem sie vorgetragen sind, beurthei-

---

44b) Z. B. Tennemann, s. Geschichte der Phil. I, S. 308.
45) Arist. phys. I, 4; Simpl. ad Arist. phys. fol. 106, a.

len müßte! Und welche Philosophen haben wohl mehr Recht auf diese billige Gunst Anspruch zu machen, als die ältesten, die mit einer noch nicht dialektisch gebildeten Sprache zu kämpfen hatten? Daß aber der Geist des Anaxagorischen Systems mit der gegebenen Auslegung jenes Grundsatzes nicht in Uebereinstimmung stehe, geht daraus hervor, daß dadurch der Begriff der Homöomerien, der seiner ganzen Naturbetrachtung zum Grunde liegt, aufgehoben würde. Um dies aber noch mehr hervorzuheben, wollen wir hier uns noch auf einen Satz berufen, der leider! in den Anaxagorischen Bruchstücken ganz vereinzelt dasteht, ohne daß uns weder die Worte des Anaxagoras, noch die Erklärungen anderer irgend ein Licht darüber gäben. Wir haben schon früher erwähnt, daß Anaxagoras die Eigenschaften der Homöomerien im Gegensatze gegen die Eigenschaften des Geistes ableitete, und so finden wir auch, daß er den Geist für durchaus sich gleich erklärte, von dem ersten Saamen der Dinge aber, den Homöomerien sagte, der eine sei dem andern durchaus nicht gleich [46]. Wenn also alle Homöo-

46) Simpl. ad Arist. phys. fol. 33. b. Man hat sich mit einer zu gelinden Auslegung dieses Satzes helfen wollen, indem man meint, er gelte nur von Dingen verschiede-

merien verschiedener Natur sind, wie ist es möglich, daß ein Ding Homöomerien aller Art in sich enthalte, ohne zugleich alles zu umfassen?

Es ist zu bedauren, daß wir diese erste Spur eines Satzes, den Leibnitz den Satz des Nichtzuunterscheidenden nannte, nicht weiter verfolgen können. Doch dürfen wir muthmaßen, daß eine ähnliche Denkart jenen alten und diesen neuern Philosophen auf denselben Satz geführt habe, die Betrachtung nemlich, daß ein jedes einzelne Ding durch sein Verhältniß zum Ganzen bestimmt werde und daher nothwendig auch ein jedes Ding verschieden sei von dem andern nach den verschiedenen Bestimmungen, welche es von den übrigen Theilen des Ganzen empfängt [47]). Diese Vermuthung führt uns nun auch zu einer andern über die Bedeutung des Grundsatzes, alles sei in allem; denn wenn wir die Meinung aufgeben müssen, daß durch ihn nur das Enthaltensein aller Arten von Dingen in einem jeden Dinge ange-

---

ner Art, und Blut z. B. sei durchaus nicht gleich dem Fleische (s. Tennemann S. 310), aber dies sagen nicht die Worte des Anaxagoras: „Nichts anderes, als der Geist, ist gleich irgend einem Andern." 47) Vergl. Leibn. Ableitung des Satzes vom Nichtzuunterscheidenden aus dem Satze des zureichenden Grundes, Opp. tom. II, p. I, p. 146.



geben werden solle, so werden wir an ihre Stelle wohl nichts anderes setzen können, als den Gedanken von einer allgemeinen Einwirkung aller Dinge aufeinander, welcher beim Anaxagoras auf das lebhafteste hervorgetreten zu sein scheint und in mehreren Theilen seiner Lehre von uns bemerkt werden wird. Vermöge dieses Gedankens konnte er nun wohl sagen, in allem sei ein Theil von allem, nicht als wären die Theile untereinander gemischt, sondern um das nothwendige Verhältniß anzuzeigen, in welchem ein jeder Theil zu einem jeden andern Theile stehen müsse und welches sich in einem jeden Theile als ein Theil des Seins aller Dinge ausdrücken läßt.

Für diese Vermuthung lassen sich, außerdem daß sie der einzige Weg zur Erklärung des Grundsatzes ist, noch manche Gründe anführen. Anaxagoras gab diesen Grundsatz auch in der Form, es werde nicht ein Ding von dem andern getrennt, noch geschieden, oder das Scheiden sei nicht ein völliges Auseinanderreißen, noch würden die Dinge mit der Axt von einander gehauen [48]). In dieser letztern Betrachtungsart wird man wohl am deutlichsten den Character des alten Philosophen wieder erkennen, welcher theils in noch schwerfälliger Sprache, theils

48) Simpl. ad Ar. phys. fol. 37, b; 38, a; 106, b.

in der sinnlichern Vorstellungsart sich zeigt. Schon Simplikios bemerkt [49]), daß Anaxagoras die Worte trennen und scheiden (ἀποκρίνεσθαι, διακρίνεσθαι, ἐκκρίνεσθαι) in verschiedener Bedeutung gebrauche, wenn er einmal sagt, die Dinge würden von einander getrennt, dann aber wieder, eins würde nicht von dem andern getrennt. Doch ist auch nicht zweifelhaft, was er dadurch habe ausdrücken wollen; indem er nemlich die einzelnen Dinge aus dem unendlichen Beisammensein der Homöomerien durch Scheidung entstehen ließ, behauptete er doch noch, daß ein jedes Einzelne als ein Theil des Ganzen betrachtet werden müsse. Dieses Ganze erschien ihm nach seiner roheren Vorstellungsweise als ein Stetiges im Raume [50]) und so wie in der stetigen Erfüllung des Raums kein Abschnitt ist, so sind auch alle Dinge in einander, sie sind nicht mit der Axt von einander gehauen. Hieran schließt sich seine Bestreitung des leeren Raums an, von der unten mehreres. Hierbei ist jedoch zu bemerken, daß uns jene rohere Darstellungsweise, welche, um die Einheit der Welt zu zeigen, sich auf die gleiche und eine Erfüllung des Raums beruft, nicht abhalten muß, eine innigere Gemeinschaft und Vereinigung der Dinge

49) Ib. fol. 38, a. 50) Ib. fol. 105, b.

beim Anaxagoras vorauszusetzen, als das blos äußere Verhältniß des Nebeneinanderseins ausspricht. Dies wird aber eben dadurch beurkundet, daß er das Nichtgetrenntsein der Dinge von einander gleichsetzt mit dem Sein aller Dinge in allem, denn dadurch wird das äußere Zusammensein übergetragen in das Wesen der Dinge; er muß also angenommen haben, daß das Zusammensein im Raum einen Einfluß auf die Beschaffenheit der Dinge ausübt, und da alles zusammen ist, einen Einfluß aller Dinge auf alles.

Wenn wir aus diesen Gründen den Grundsatz des Anaxagoras: alles ist in allem, ansehn als entstanden aus der allgemeinsten Anschauung der ursachlichen Verbindung, so wie diese erscheint als die Vermittlerin unter allen Theilen der Welt und als die Verbindung aller dieser Theile zu einem Ganzen, so stimmt uns auch Simplikios darin bei, daß er denselben Gedanken beim Anaxagoras findet und die Uebereinstimmung aller wahrnehmbaren Dinge, das Hippokratische: „ein Zusammenfluß, eine Zusammenstimmung, alles ist zusammenleidend" auch auf des Anaxagoras Weltbetrachtung anwendet und sie aus der ursprünglichen Einheit aller Dinge ableitet [51]). Auf verneinende Weise kann man die

---

51) Ad Arist. phys. fol. 106. b.

Allgegenwart der ursachlichen Verbindung auch in der Lehre, welche dem Anaxagoras zugeschrieben wird, ausgesprochen finden, daß nemlich der Zufall nichts sei, als die dem menschlichen Verstande unbekannte Ursache [52]). Nach diesem Ausgange unserer Untersuchungen müssen wir denn auch gestehn, daß Anaxagoras nicht blos eine Mischung sich gleichgültig gegen einander verhaltender Theile in seinem Urzustande annahm, sondern eine Einheit sich in demselben dachte, deren Band die allgemeine Einwirkung aller unter einander ist, eine so strenge Einheit, wie sie nur auf rein physischem Wege gefunden werden kann, deren Spiegel im jetzigen Zustande der Dinge die Einheit der Welt ist, die Anaxagoras fest behauptete [53]).

Wenn wir nun alle diese Bestimmungen des Anaxagoras über die Homöomerien mit dem Begriffe vergleichen, welchen Anaximandros vom Unendlichen aufgestellt hatte, so können wir von ihnen zwar sagen, daß sie ihm manches hinzusetzen, aber sie können doch überhaupt nur als Ausbildungen jenes Begriffs angesehn werden. Wir kommen aber nun zu einer sehr wesentlichen Veränderung in ihm, von welcher wir dieses nicht sagen dürfen. Anaximandros hatte

52) Plut. de pl. ph. I, 29. 53) Simpl. ad Ar. phys. fol. 38. b.

behauptet, das Unendliche habe eine ewige Bewegung und diese Behauptung gründete sich auf seine Anschauung einer über der Welt stehenden Naturkraft, welche in der Welt alles hervorbringe und Stoff sowohl als Form der Dinge in sich enthalte. Anaxagoras hob dagegen diese Einheit von Form und Stoff auf, trennte das Bewegte und das Bewegende, und behauptete, daß der unendliche Urzustand der Dinge in Ruhe sei. Hierin liegt der wichtigste Unterschied seiner Lehre von der des Anaximandros. Durch diese Abänderung des Begriffs wird nun aber offenbar die Einheit der Natur aufgehoben und in dieser Rücksicht muß sie als ein Rückschritt betrachtet werden, wie sie auch sonst erscheinen möge. Ein solcher Rückschritt konnte nun natürlich nicht geschehen, ohne die frühere Lehre, von welcher ausgegangen worden war, zu bestreiten, und dadurch die eigene Aenderung zu rechtfertigen. So finden wir es nun auch wirklich noch aufgezeichnet und der Beweis, welchen Anaxagoras dafür zu geben suchte, daß das Unendliche seiner Natur nach keine Bewegung habe, muß uns als das sicherste Zeichen gelten, daß Anaxagoras von der Lehre des Anaximandros oder ihm ähnlich Denkender ausging. Das Unendliche ruht, lehrte Anaxagoras; denn da es unendlich ist, kann es nicht von einem andern

umfaßt werden und in einem Orte sein, denn sonst würde das Umfassende größer sein, als das umfaßte Unendliche; dieses ist aber nur in sich selbst und wo es ist, da ist es, so daß es sich selbst feststellt [54]). Wenn man diesem Beweise einige Scheinbarkeit abgewinnen will, so kommt er zuletzt auf die Gründe der Eleaten gegen die Bewegung zurück, welche aus dem Erfülltsein des Raumes abgeleitet werden und er hat die größeste Aehnlichkeit mit den Gründen des Zenon gegen die Wirklichkeit des Raumes. Jene Eleatischen Gründe konnten aber für den Anaxagoras selbst keine überzeugende Kraft haben, da er troß dem, daß er auch in der aus den Homöomerien entmischten Welt keinen leeren Raum annahm, doch Bewegung in ihr zulieẞ. Sie würde also eigentlich nur dafür gelten, daß das Unendliche im Ganzen keine Bewegung haben könne, aber nicht dafür, daß es auch in seinen Theilen ruhe, wie doch die Annahme des Anaxagoras war. In der Anführung eines solchen Scheingrundes gegen die Bewegung des Unendlichen wird man aber wohl den Character einer feindlichen und parteiischen Hiße erkennen, welche daraus entstand, daß Anaxagoras den erwähnten Vorzug der Anaxi-

54) Arist. phys. III, 5; Simpl. ad h. l. fol. 112, a; 113, b; fol. 128, b.

Anaximandrischen Lehre vor der seinigen in diesem Punkte dunkel empfand, aber von einem andern Interesse von ihr abgezogen ward und indem er dies nicht gestehn wollte, lieber scheinbare Gründe gegen jene anführte.

Da Anaxagoras die ewige Mischung der Homöomerien sich als unbewegt vorstellte, so mußte er natürlich, um zur Bewegung und Weltbildung zu gelangen, noch etwas außer den Homöomerien sich denken, welches Bewegung in ihnen hervorbringen könnte; dies nannte er den Geist (νῦς). Wir wollen zuerst sehn, wie er ihn beschrieb und welche Eigenschaften und Wirkungsarten er ihm beilegte, damit er zu seinem Zwecke ihm tauglich sein möchte. Der Begriff des Geistes schloß sich, wie schon bemerkt, an die Naturlehre des Anaxagoras dadurch an, daß er als das die Homöomerien Bewegende angesehn wurde; also mußte ein solcher Gegensatz zwischen beiden sein, wie zwischen Bewegenden und Bewegten [55]. Als eine weitere Ausführung dieses Gegensatzes muß man es daher auch ansehn, daß er den Geist selbst als unbewegt betrachtete [56] und an diesen Gegensatz schlossen sich sodann mehrere

55) Anaxag. ap. Simpl. phys. fol. 67, a. 56) Ib. fol 285. a.

Bestimmungen über die Natur des Geistes an. So wie die Homöomerien mit allem gemischt sind und ein Theil von allem in jeder ist, so erscheint dagegen der Geist als rein und ungemischt, einfach, allein für sich selbst seiend und an keinem Dinge Theil habend [57]), denn, sagte Anaxagoras, „wenn der Geist gemischt wäre mit einem andern oder Theil hätte an einem andern, so würde er auch Theil haben an allen Dingen, denn in einem jeden Dinge sei ein Theil von allem, und es würden ihn die beigemischten Dinge verhindern, über irgend ein Ding Macht zu haben, so wie jetzt da er allein für sich ist." So wie die Homöomerien gegenseitig von einander abhängen und wechselsweise Einwirkungen von einander erleiden, so ist dagegen der Geist frei von allem Leiden und aller Einwirkung (ἀπαθής), er hat die größeste Kraft und handelt allein nach seiner eigenen selbstständigen Macht (αὐτοκρατής) [58]). Wegen jener Selbstständigkeit in seinen Wirkungen scheint auch Anaxagoras ihn unendlich genannt zu haben [59])

---

57) Anaxag. ap. Simpl. ph. fol. 33, b; 38, b; fol 285 a; de anim. fol 8, b; 63, b; Plat. Cratyl. p. 413; Arist. de anim. I, 2; III, 4; met. I, 7; Plut. in vit. Per. c. 4, ἐμμεμιγμένας lese ich mit Bayle für ἐμμεμιγμένον.

58) Simpl. ll. ll.; Arist. Phys. VIII, 5; Plat. Cratyl. l. l.

59) Simpl. ph. fol. 33. b.

und wegen seiner physischen Wirksamkeit auf alle Dinge konnte man auch wohl sagen, daß der Geist durch alles dringe [60]). Nicht weniger ist der Gegensatz zwischen den Homöomerien und dem Geiste darin zu erkennen, daß der Geist als durchaus sich gleich, sowohl im Kleinen, als im Großen gesetzt wird [61]), wogegen, wie wir schon sahen, die Mischung der Homöomerien als durchaus ungleichartig betrachtet wurde, so daß kein Theil dem andern gleich sei und nur wegen der unendlichen Mischung alles als gleichartig erscheine.

In allen diesen Eigenschaften kann der Geist des Anaxagoras blos als eine Naturkraft betrachtet werden; es ist in ihnen nichts, als der Begriff der bewegenden Ursache im Gegensatz gegen den bewegten Stoff ausgedrückt. Aber Anaxagoras nannte diese bewegende Ursache den Geist und dadurch zeigt sich das Eigenthümliche seiner Denkart gegen solche mechanische Betrachtungsarten, welche andere bewegende Ursachen neben den bewegten Stoff stellen. Durch diese Benennung giebt er zu erkennen, wie Aristoteles sagt, daß das Erkennen und Bewegen eine Ursache habe [62]) und so wie der Geist Ursache aller Bewegung ist, so wird in ihm auch die Quelle

60) Plat. l. l. 61) Simpl. l. l. 62) De anim. I, 2.

alles Wissens gedacht, er ist eine ihrer bewußte Kraft. Daher sagt Anaxagoras: „er hat über alles alle Einsicht (γνώμην) und das Gemischte sowohl, als das Ausgesonderte und Geschiedene alles erkennt der Geist, sowohl was sein wird, als was war und alles, was jetzt ist, und was sein wird ordnete der Geist an und diese Umkreisung, welche jetzt die Gestirne umkreisen und die Sonne und der Mond und die Luft und der Aether, die abgesonderten" [63]).

Aus diesem Bruchstücke sieht man, wie Anaxagoras überall das Erkennende des Geistes mit seiner Wirksamkeit in der Bewegung verband und beide nur als eins ansah; man erkennt aber auch darin, die Beziehung dieser Wirksamkeit auf das geistige

---

63) Simpl. ad Ar. phys. fol. 33, b. und fol. 38, a; ich habe das καὶ ὁποῖα μέλλει ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν zu dem Erstern gezogen, das καὶ ἅσσα νῦν (μὴ) ἔςι καὶ ὁποῖα ἔςαι zu dem Folgenden, um den Philosophen lieber etwas zu wenig, als zu viel sagen zu lassen. Um diesen Uebelstand jedoch auch noch einigermaßen zu bedecken, könnte man auch das καὶ ἅσσα νῦν ἔςι mit zu dem Vorhergehenden ziehn und als zweites Glied κὴ τὴν περιχώρησιν, τὴν νῦν περιχωρεῖ etc. in einer etwas veränderten Form; dann wäre nur in der letzten Folge der Zeiten eine Ellipse. Man erinnert sich hierbei an die heraklitische Unbestimmtheit in der Verbindung.

Handeln, indem die Art derselben als ein Ordnen vorgestellt wird. Anaxagoras mußte also den Geist in seiner doppelten Art der Erscheinung, inwiefern er auf das Handeln und auf das Erkennen gerichtet ist, auffassen und daraus sich die Vorstellung von einer Ursache sowohl des Erkennens, als auch der Wirksamkeit in der Natur bilden und so entstand ihm der Gedanke eines vernünftigen Handelns, welches mit Bewußtsein und nach Zwecken seine Wirksamkeit ordnet. Daher sagt auch Aristoteles [64]), der Geist bewege nach einem vernünftigen Grunde (ἕνεκά τινος) und versichert, Anaxagoras habe an vielen Orten ihn die Ursach des Schönen und Rechten genannt [65]).

Es frägt sich aber, ob Anaxagoras dabei mehr an das sittliche, als an das künstlerische Handlen vernünftiger Wesen gedacht habe. Für jenes scheint sich Aristoteles zu entscheiden, indem er sagt, dem Anaxagoras sei der Geist das Gute gewesen [66]); allein seine Ausdrücke zeigen deutlich, daß er dies nicht in der Schrift des Anaxagoras selbst gefunden hatte, sondern nur glaubte, daß es der geistige Sinn des alten Philosophen sei; weswegen man auch mit Sicherheit schließen kann, daß der

---

64) Metaph XII, 10. 65) De anim. I, 2. Vergl. Plat. Phæd. p. 97. sequ. 66) Metaph. XII, 10. cf. met. XiV, 4.



Gegensatz, welchen Plutarchos [67]) zwischen dem Geiste und der unendlichen Mischung setzt, wie zwischen dem Guten und dem Bösen, nur durch eine ähnliche freie Erklärungsart für anaxagorische Lehre ausgegeben wird. Und diese Erklärung scheint nicht die glücklichste zu sein, denn wir finden sonst keine Spuren davon, daß dem Anaxagoras sich die Betrachtung des Geistes mehr auf das sittliche Handeln, als auf das künstlerische gewendet hätte, vielmehr scheint er sich den Geist als den ordnenden Künstler des Weltalls gedacht und die Seite der Naturbetrachtung hervorgehoben zu haben, in welcher sich alles nach bestimmtem Entwurf geordnet zeigt. Darauf wenigstens deutet der Ausdruck, der als eigenthümlich bezeichnend für das Geschäft des Geistes in Entmischung des Unendlichen gebraucht wird: er ordnete (*διέκοσμησε*), dafür spricht auch noch stärker, daß von ihm erzählt wird, er habe deswegen das Leben für besser gehalten, als das Nicht-Leben, weil wir den Himmel beschauen können und die ganze Ordnung der Welt [68]), gleichsam als wenn dies das würdigste Werk des niedern Geistes sei, den ordnenden Gedanken des allwaltenden Geistes nachzudenken. Denn wenn man auch

---

67) De Isid. et Osir. c. 48, p. 518. 68) Arist. Eth. Eudem. I, 5; Diog. L. II, 10.

hieraus mit dem Klemens von Alexandrien [69]) einen höchsten Zweck des sittlichen Lebens machen und diesen nach Anaxagoras in dem Beschauen (θεωρία) und der aus ihm entspringenden Freiheit setzen will, so würde doch auch diese einzige Erwähnung von jener Richtung zur Sittenlehre in ihm uns nur wieder zur Naturlehre zurückführen, denn der angegebene sittliche Zweck selbst weist uns auf diese hin und dies selbst würde der Beweis dafür sein, daß in dem Anaxagoras die Erforschung des Sittlichen keiner Selbstständigkeit sich erfreute, und daher keine bedeutende Lebhaftigkeit gewonnen haben konnte.

Durch diese Liebe zur Betrachtung der Ordnung in der Welt, welche er vorzüglich in seinen astronomischen Untersuchungen finden mochte, erklärt sich auch das Interesse, von welchem wir oben sprachen und welches ihn abgezogen zu haben scheint von der anaximandrischen Lehre, daß das Unendliche sich in eigener Bewegung entwickle. Durch diese Richtung seines Geistes ist er mit dem Diogenes von Apollonia verwandt, indem er wie dieser aus der Ordnung im Weltgebäude schloß, daß zu dem, was alles hervorgebracht, viel Verstand, ja der größeste

69) Strom. II, 21; p. 497; wenn ich nicht irre, spricht auch Theodoret ihm nach.

Verstand gehören müsse. Aber Diogenes sah, wie es scheint, mehr auf die lebendigen Organisationen, Anaxagoras mehr auf die Bewegungen der himmlischen Körper und indem der Erstere von der Einheit des Urwesens ausging, erschien ihm der Verstand selbst als das Wesen jener Einheit; Anaxagoras aber, den die Vielheit der Stoffe, wiewohl durch gegenseitige Einwirkung mit einander verbunden, vor Augen schwebte, konnte nicht jener Vielheit den Verstand zuschreiben, (denn wie hätte daraus eine übereinstimmende Ordnung entstehen können?) sondern mußte jene vom Stoffe getrennte bewegende Ursach sich denken.

Nach dieser Abschweifung, welche uns mehr in die eigenthümliche Denkart des Anaxagoras versetzt, müssen wir noch einmal zur Betrachtung des Geistes zurückkehren, um einige Bestimmungen, welche zu diesem Begriffe hinzugefügt werden, zu betrachten. Aristoteles [70]) sagt, Anaxagoras habe zwischen Geist und Seele (ψυχή) nicht unterschieden und eben so gebraucht auch Platon [71]), indem er von der Weltordnung des Anaxagoras spricht, die Wörter Geist und Seele ganz gleichbedeutend. Dies liegt

70) De anim. I, 2. 71) Cratyl. p. 400.

auch allerdings in der Lehre des Anaxagoras, auf welche sich Aristoteles bezieht, daß der Geist überall derselbe sei, größer oder geringer und überhaupt in allen Lebendigen [72]), aber man muß hierbei noch bemerken, daß Anaxagoras nicht an die unterscheidenden Bestimmungen der spätern Schulen denken konnte, noch daß er, nach dem Simplikios [73]), den Geist ausdrücklich (σαφῶς) auch Seele nannte. Nach der schon angeführten Stelle des Aristoteles heißt es aber ferner, Anaxagoras scheine Seele und Geist zu unterscheiden, bediene sich aber beider als einer Natur, nur setze er den Geist als die Ursache aller Dinge. Soll sich hier nun Aristoteles nicht einer groben Uebereilung schuldig gemacht haben, so läßt sich nichts anders annehmen, als daß er, selbst zweifelhaft über die Bedeutung beider Begriffe beim Anaxagoras, (und er drückt sich zweifelhaft genug aus) nur nach dem schwankenden Gebrauche der Wörter Geist und Seele in jenes Schriften urtheilte, aber keine Unterscheidung zwischen beiden fand, sondern nur bemerken konnte, daß Anaxagoras den Geist auf der höchsten Stufe des Seins, d. h. als den ersten Beweger

---

72) Anax. ap. Simpl. Phys. fol. 33, b. 73) Ad Ar. de anim. fol. 5, b.

niemals, wohl aber auf den niedrigen Stufen Seele nannte.

Von dieser Stelle des Aristoteles, die billig unserer Betrachtung der anaxagorischen Lehre über die Seele zum Grunde gelegt wird, ausgehend, müssen wir einige Stellen der alten Schriftsteller, die hiermit nicht übereinstimmen, untersuchen. Von der Art ist eine Angabe des Simplikios [74]), daß Anaxagoras so wie alle andere Philosophen die Seele aus denselben und eben so vielen Grundwesen bestehen ließen, als sie Grundwesen überhaupt annähmen, Anaxagoras also sie mischte aus körperlichen und unkörperlichen. Dieser für alle andere dabei erwähnten Philosophen richtige Satz, gilt doch für den Anaxagoras nicht und ist schon deswegen verdächtig, weil er von einer allgemeinen Bemerkung ausgeht. Das anaxagorische System ist eben durch seinen Gegensatz zwischen dem Geiste und den körperlichen Homöomerien von allen dort angeführten Systemen der Physiologen, der Pythagoreer, des Platon und des Empedokles verschieden. Eben so müssen wir die Behauptung als einen Misverstand seiner Lehre ansehn, daß er die Seele für luftartig

74) Ib. fol. 7. b.

und für einen Körper gehalten habe [75]), denn dies würde sie zu einem Theile der Mischung machen, was doch Anaxagoras ausdrücklich und mit den stärksten Gründen von dem Geiste verneinte. Doch der Grund dieses Misverständnisses entdeckt sich uns leicht in dem eigenen Ausdrucke unseres Philosophen, daß der Geist das dünnste, zarteste (λεπτότατον) sei [76]), ein Ausdruck, der leicht zu der Vermuthung führen konnte, Anaxagoras habe ihn sich doch als körperlich gedacht und zwar, indem die Vermuthung weiter fortschreitend ihn mit seinem vermeinten Lehrer Anaximenes verglich, als luftartig. Dies Letztere widerlegt sich aber am besten aus seinen eigenen Worten, in welchen er die Luft und den Aether selbst unter die aus der Mischung abgesonderten Stoffe rechnet, also zu dem Bewegten, nicht zu dem Bewegenden [77]). Aber hiermit ist freilich die Frage nicht entschieden, ob Anaxagoras den Geist und also auch die Seele für etwas Körperliches angesehn habe. Wiewohl nun anerkannt werden muß, daß es dem ersten Nachdenken über philosophische Gegenstände sehr schwer werden mußte, sich von sinnlichen Begriffen zu befreien und etwas Unkörperliches zu denken,

---

75) Plut. de pl. ph. IV, 5; Stob. ecl. ph. I, p. 796.
76) Simpl. phys. fol. 33. b. 77) Ibid.; cf. Plut. Phæd. l. l.

und wie sehr man daher auch geneigt seyn möchte anzunehmen, daß Anaxagoras jenem Ausdrucke gemäß die bewegende Ursache als etwas Räumliches, als einen feinsten, alles durchdringenden Stoff sich vorstellte, so wird man es doch auch der Billigkeit gemäß finden, das Unzulängliche der ältesten philosophischen Sprache bedenkend, nicht zu streng an jenem einen Worte zu halten, sondern den ganzen Bau seiner Lehre hierbei vorzüglich zu Rathe zu ziehn.

Der ursprüngliche Gegensatz zwischen Homöomerien und dem Geiste in seiner physischen Bedeutung war der zwischen den Bewegenden und dem Bewegten. Dieser Gegensatz verlangt nicht durchaus, daß überhaupt und in allen Stücken beide Glieder des Seins sich einander entgegengesetzt gedacht werden müssen, sondern nur in den Stücken, welche zu den wesentlichen Bestimmungen des Bewegenden und des Bewegten gehören, können sie nothwendig nichts mit einander gemein haben. Die Frage also, ob Anaxagoras dem Geiste Körperlichkeit zuschreiben konnte oder nicht, muß aus der Antwort auf die Frage fließen, ob nach den Begriffen des Anaxagoras das körperliche Sein den Geist im Bewegen hindern werde. Warum sollte, dürfte jemand sagen, ein Körper nicht als die bewegende Ursach eines andern

Körpers gedacht werden können? Vielleicht; aber nicht nach dem Systeme des Anaxagoras; denn zu seinen Bestimmungen über die Natur des Körpers gehörte es wesentlich, daß er alles in allem enthalte oder durch die Einwirkungen aller unendlichen Körper bestimmt werde, daß er gleichsam die Summe aller dieser Einwirkungen ist. Die allgemeine Einwirkung stellte sich Anaxagoras unter der Form der allgemeinen Raumerfüllung vor, auf solche Weise, daß er jene allgemeine Einwirkung der Körper aus dem Satze ableitet, daß nirgends eine Lücke zwischen den Körpern sei. Sollte also der Geist als etwas Körperliches gedacht werden, so müßte ihn Anaxagoras als etwas in der Raumerfüllung mit Aufgenommenes betrachtet, er müßte durch diese Raumerfüllung ihm Antheil gegeben haben an der allgemeinen Einwirkung und daher an allen Dingen, eine Art der Vorstellung, welche er von dem Geiste durchaus zu entfernen suchte. Auch konnte er sie nicht zulassen, ohne dem Geiste sein Wesen, die bewegende Kraft, zu nehmen; denn auch das Feststehen und den Mangel an Bewegung in den Homöomerien hatte er aus ihrer lückenlosen Raumerfüllung, wie wir sahen, abgeleitet. Er mochte sich die wechselsweise Einwirkung der Dinge aufeinander als ein stehendes, unveränderliches Verhältniß denken,

so daß nun natürlich alles, was in dieses Verhältniß als Theil oder als Glied aufgenommen ist, nicht vermag das Verhältniß zu ändern; es wird eben sowohl von allen Dingen gemacht, als es alle Dinge machen hilft. Daher sagte Anaxagoras seinem Grundsatze gemäß: „wenn der Geist Theil hätte an einem Dinge, so würde er auch Theil haben an allen, aber über keins etwas vermögen" [78]).

Es möchte hier noch zu erwähnen sein, daß von mehreren, jedoch nur spätern Schriftstellern, welche sich um das Eigenthümliche der ältesten Philosophen nicht sehr sorgsam bekümmern, der Geist auch nach Anaxagoras der Geist Gottes genannt wird [79]). Die frühesten Schriftsteller, welche uns von der Lehre des Anaxagoras Bericht erstatten, wie Platon und Aristoteles, schweigen hiervon, und hieraus kann man leicht schließen, daß Anaxagoras selbst jener Ausdrücke sich nicht bediente, wiewohl allerdings es wahr ist, daß wenn irgendwo der Begriff des Göttlichen in dieser Lehre war, er in dem Begriffe des Geistes gesucht werden muß. Dies hat denn auch wohl viele Neuere verführt, den Anaxagoras als den ersten Philosophen anzusehn,

---

78) Simpl. l. l. 79) Sext. Emp. adv. Math. IX, 6; Plut. de pl. ph. I, 7; Stob. ecl ph. I, p. 56.



welcher von einem geistigen und vernünftigen Gotte etwas wußte und sie haben daher eifrig in das Lob, welches Aristoteles seiner Besonnenheit ertheilt [80], eingestimmt. Wie viel von diesem Lobe ihm gebühren möge, darüber wollen wir im Folgenden einiges sagen.

In welchem Verhältnisse der Geist nach Anaxagoras zur Welt steht, dies ist aus dem Obigen schon klar. Er findet vor sich eine unendliche Anzahl kleiner gleichartig scheinender, aber unendlich verschiedener Wesen, welche er durch seine bewegende Kraft sondert und zu geordneten Ganzen verbindet, so daß er mit diesem Werke vernünftige Zwecke verbinden kann und seiner denkenden Natur nach wirklich verbindet. Er ordnet alles auf das Schönste und ist als die Ursache aller Ordnung und aller Uebereinstimmung im Weltall anzusehn. Hiernach also kann man nicht leugnen, daß dem Anaxagoras die Vorstellung von einem Werkmeister der Welt vorschwebte; daß er aber hiermit auch die Vorstellung von einem nach sittlichen Begriffen handelnden Wesen verbunden habe, dies läßt sich nicht mit Gewißheit behaupten, wie schon erwähnt. Dasjenige nun, was hierin einer Annäherung an den Begriff einer vernünftigen

80) Νήφων; metaph. I, 3.

Ursache der Welt gleichen könnte, würde in nichts bestehn, als in dem Begriffe einer geistigen, ordnenden Ursache. Hierin aber steht Anaxagoras dem Diogenes von Apollonia sehr nahe und ist nur darin von ihm verschieden, daß er das Geistige vom Körperlichen im Begriffe trennte. Wenn wir hierin der Lehre des Anaxagoras vor jener einen Vorzug zugestehn wollten, so würden sich wohl viele Stimmen dagegen erheben. Denn wenn es auch als ein Fortschritt angesehn werden sollte, daß Anaxagoras den Geist von allem Körperlichen trennte, indem dadurch alle äußere Betrachtung desselben aufgehoben wird, eine Bestimmung, die doch nur negativ ist, so entsteht doch ein weit größerer Nachtheil daraus, daß beim Anaxagoras anstatt der Einheit der Natur ein unauflöslicher Gegensatz aufgestellt ist, ein Gegensatz, welcher, in's sittliche Gebiet hinübergespielt, allerdings auf den beim Plutarchos angegebenen, zwischen dem Guten und Bösen hinauslaufen würde. Es ist kein Zweifel, daß die Lehre des Anaxagoras als Dualismus zu betrachten ist, und zwar ist dieser Dualismus um so härter, je weniger dem einen Grundwesen Macht über das andere gegeben ist; denn je bildsamer der Stoff ist, um so weniger wird der Künstler von ihm abhängig sein und daher verbergen diejenigen Systeme, welche eine durchaus

bildsame und nur leidende Materie als zweites Grundwesen annehmen, mehr und mehr die Härte des Dualismus, diejenigen aber, welche dem Stoffe gewisse unveränderliche Eigenschaften beilegen, wie Anaxagoras, heben sie hervor.

Daher kann man mit Recht behaupten, daß Anaxagoras die Natur, welche bei den frühern Physikern der Griechen als Eins erschienen war, zerspaltete und in einen unversöhnlichen Zwist verwickelte. Dieser konnte nach seinem Systeme nie aufgelöst werden, selbst nicht in dem Begriff einer einzigen Welt, welchen er, wahrscheinlich zuerst, im Streite gegen atomistische Ansichten, so wie hierin, so in andern Punkten, auf entschiedene Weise ausgesprochen haben soll [81]). Hierin zeigt sich zwar wieder der bei ihm festgehaltene Grundsatz von einer allgemeinen Verbindung der Dinge in ihrem wechselsweisen Verhältnisse gegen einander, aber eben dies ist die ungünstige Wendung dieser Art der Naturbetrachtung, daß ein Verhältniß an die Stelle eines lebendigen Zusammenseins und einer Einheit

81) Simpl. phys. fol. 38, a; es wird zwar sonst auch von Welten in der Mehrheit nach Anaxagoras gesprochen (ibid fol. 6, b.), aber wohl im untergeordneten Sinne des Worts, der schon beim Diogenes und Anaximandros bemerkt.

des Lebens getreten ist und daß durch die Trennung des Geistes vom Stoffe diesem Verstandes- und Lebens-Kraft (ψυχή) geraubt wird. Nach dieser Ansicht kann die Einheit der Welt außer jenem Verhältnisse auch in nichts bestehn, als in dem Begriffe, den der Geist von allen Dingen, den ausgeschiedenen und nicht ausgeschiedenen, den vergangenen, gegenwärtigen und künftigen, hat. Es ist also dies eine vom Stoffe ganz gesonderte, nur in der Form liegende Einheit.

Hiernach läßt sich in der anaxagorischen Naturlehre ein unseeliges Schweben zwischen der mechanischen und der dynamischen Betrachtungsweise nicht verkennen. Denn auf der einen Seite ist es nur eine von außen kommende Bewegung, welche den Naturkörpern die Form giebt, unter welcher sie erscheinen, von der andern ist es eine innere, geistige Kraft, welche die Bewegung hervorbringt und die Dinge werden nicht blos durch ein Nebeneinandersetzen der Theile, sondern verbinden sich auf eine innigere Weise in einem wechselsweisen Verhältnisse [82]. Was nun unsere Philosophen zu der dynami-

---

82) Daher nehmen die Stellen, wo nach Anaxagoras von einer παράθεσις die Rede ist, nicht genug Rücksicht auf das Eigenthümliche des anaxagorischen Systems, z. B. Stob.



schen Betrachtung der Natur geführt, dies ist schon oben gezeigt, nemlich sein Interesse für die Beschauung der Ordnung und Schönheit in der Natur, seine Ahndung von der allgemeinen Einwirkung aller Dinge auf alle. Aber auch über das, was ihn auf die mechanische Seite seiner Betrachtung hinzog, finden wir uns hinlänglich belehrt. Es war nichts anderes, als was allen mechanischen Naturlehren zum Grunde liegt, die Schwierigkeit, sich eine Verwandlung der Dinge, ein Entstehen und Vergehen zu denken. Dies führte ihn auf die Annahme seiner Homöomerien, welche nicht verwandelt werden, sondern nur in verschiedenartiger Verbindung verändert erscheinen [83]). Daher ist ihm Entstehen und Vergehen dasselbe, was Veränderung [84]); „die Dinge, sagt er, werden nicht mehr und nicht weniger, denn es ist nicht möglich, daß mehr werden, sondern alle Dinge bleiben immer gleich" und „die Griechen gebrauchen die Wörter Werden und Vergehen nicht

ecl. phys. I, p. 368. Und eben so muß man die Stellen für eine Misdeutung halten, welche ihn mit dem Demokrit vergleichend behaupten, daß das Unendliche nur durch Berührung zusammenhange. Arist. phys. III, 4; Simpl. ph. fol. 105. b. Der Sinn ist oben erklärt. 83) Arist. metaph. I, 3; phys. I, 4; Plut. de pl. phil. I, 3. 84) Arist. de gen. et corr. I, 1.

richtig, denn weder wird ein Ding, noch vergeht es, sondern von seienden Dingen wird es gemischt und gesondert und so möchten sie richtig nennen das Werden, Vermischen und das Vergehen, Gesondert werden" [85]). Die Lehre des Anaxagoras stützte sich hier auf die unendliche Kleinheit der Homöomerien, wegen welcher ihre Zusammensetzung und Scheidung nicht bemerkbar ist, sondern eine Verwandlung der Eigenschaften zu sein scheint.

Indem wir nun übergehn zu der Betrachtung der Weise, wie Anaxagoras der ihm zu Gebote stehenden Grundwesen sich bedient hat zur Erklärung der Weltbildung, muß es uns zuerst darauf ankommen, einige Vorwürfe zu betrachten, welche ihm in Beziehung auf diesen Gegenstand gemacht worden sind, zuerst von den beiden Vätern der Philosophie, Platon und Aristoteles, dann von andern, die ihrem Urtheile folgten. Platon nämlich [86]), nachdem er seine ersten Erwartungen von dem Geiste des Anaxagoras angegeben hat, wie er gehofft habe, daß dieser alles anordnen und dahin setzen werde, wo es sich am besten verhielte, und wenn jemand die Ursache eines Dinges finden wolle, auf welche Weise

85) Ap. Sympl. phys. fol. 33, b; 34, b. 86) Phædon. p. 97. seq.

es werde und vergehe oder sei, daß er dann suchen müsse, wie es jedem am besten sei, zu sein oder irgend etwas zu erleiden oder zu thun; nachdem er dies auseinander gesetzt, sagt er, daß er in seiner Hoffnung betrogen worden sei, als er die Schrift des Anaxagoras gelesen; denn er habe gefunden, daß Anaxagoras sich des Geistes gar nicht bediene, noch ihn als Ursach irgend einer Sache angebe, um die Dinge zu ordnen, sondern Luft und Aether und Wasser als Ursachen gebrauche und viele andere und unschickliche Dinge. Und von dieser Meinung des Platon ist auch Aristoteles nicht fern [87]), denn er zählt den Anaxagoras zu denen, welche, ungeübten Streitern gleich, zuweilen zwar gute Hiebe ausführten, aber doch nicht mit Wissenschaft und so bediene er sich des Geistes als eines Hülfsmittels zur Weltbildung und ziehe ihn dann herbei, wenn er in Verlegenheit sich befinde, weswegen sie mit Nothwendigkeit sei, im Andern aber gebe er alles eher als Ursach an, als den Geist. Am stärksten jedoch drückt diesen Vorwurf Klemens von Alexandrien aus [88]), Anaxagoras habe zuerst den Geist den Dingen vorgesetzt, aber die wirkende Ursache nicht festgehalten,

---

87) Metaph. I, 4. 88) Strom. II, 4, pag. 435. vergl. Eudem. ap. Simpl. phys. fol. 73, b.

gewisse unverständige Wirbel abschildernd bei der Unthätigkeit und Verstandeslosigkeit des Geistes.

Von diesen Vorwürfen halten sich in den gemäßigten Schranken die des Platon, doch darf man sie immer nur von den Ursachen der Bewegung verstehn, welche Anaxagoras billig dem Geiste hätte zuschreiben sollen. Daher scheint es, als wenn ihm seine Bewunderung der Ordnung in der Welt nur in einzelnen Gegenständen aufgegangen und nicht recht lebendig geworden wäre. Nach dem Aristoteles möchte man sogar meinen, er habe die Wirksamkeit des Geistes nur im Beginn der Weltbildung gezeigt, um eine nothwendige Ursache anzugeben, weswegen das stehende Verhältniß der Homöomerien unter einander sich gelöst habe und in Bewegung gekommen sei. Daher müßte er im Verfolg der Weltbildung sich des Geistes als Ursache gar nicht bedient haben und daher konnte es allerdings scheinen, als wenn er, wie Klemens sagt, den Geist habe ruhen und verstandlos schlafen lassen. Doch dies dachte er gewiß nicht; er mochte nur in Verlegenheit sein, wie er im Besondern des Geistes Wirksamkeit nachweisen sollte. Denn an dieser Schwierigkeit, worin man eigentlich die verständige und anordnende Wirksamkeit des Geistes finden und darlegen solle, scheint die Consequenz des ganzen

anaxagorischen Systems gescheitert zu seyn. Wir bemerken nemlich an den vielen einzelnen Angaben, welche wir über seine Erklärungen der Naturerscheinungen finden und an Versuchen und Beobachtungen, welche er angestellt haben soll, daß seine Naturlehre sich im Einzelnen mehr auf empirischem als auf speculativem Grunde stützte, und daher konnte er natürlich nicht nach Art der Pythagoreer [89]) den Himmel aus Zahlen zusammensetzen, sondern gab die Gründe der Erscheinungen an, welche er gefunden zu haben glaubte, kümmerte sich aber nicht darum, wie sich diese zu der Ordnung, die der Geist hervorbringen sollte, verhalten möge, genug daß er diese Ordnung im Allgemeinen und im ganzen Gebäude der Welt gefunden hatte. Etwas Aehnliches liegt in dem, wodurch Simplikios den Anaxagoras gegen den Platon vertheidigt, daß nemlich dies Verfahren der Physik gemäß sei [90]). Freilich ist es sehr leicht, im Allgemeinen zu bestimmen, daß im Weltgebäude Ordnung, aus einer vernünftigen Ursache hervorgegangen, walte, aber wie sie gewaltet habe und walten werde, dies auf speculative Weise zu verfolgen, hat noch niemanden glücken wollen. So läßt es

89) Aristot. metaph. XIII, 6. 90) Ad Ar. phys. fol. 38, a.

sich erklären, warum Anaxagoras Ordnung und Schönheit im Weltganzen nicht als Ursachen der einzelnen Erscheinungen angab, sondern physische Ursachen aufsuchte und sobald er den Zusammenhang der Erscheinungen nach dem Maaße seiner Erkenntniß gezeigt hatte, es verschmähte, müßiger Weise noch die Ordnung in diesem Zusammenhange anzustaunen und bewundernd zu preisen. Daraus aber, daß er dieß nicht that, würde man mit Klemens unrichtig schließen, daß er den Geist in Unthätigkeit und Verstandeslosigkeit ruhend sich vorgestellt habe. Vielmehr fehlt es nicht an Aeußerungen, die ihm die Vorstellung beilegen, daß der Geist nicht bloß der Anfänger der Weltordnung sei, sondern auch ihr Erhalter. Hierauf zeigt es ohne Zweifel hin, daß der Geist nicht nur die vergangenen und gegenwärtigen Dinge erkenne, sondern auch die zukünftigen. So sagt auch Simplikios, wo er von der Fortdauer der Welt nach Anaxagoras spricht [91]), die aus der Mischung einmal gewordene Welt bleibe ferner unter der Führung des Geistes verwaltet und gesondert und in dieser Bedeutung ist auch wohl das Beiwort „der Wächter", welches er dem Geiste gegeben haben soll [92]), zu deuten, daß nemlich dadurch ange-

91) Ad Ar. phys. fol. 33, a. 92) Suid. s. v. heim

deutet werde, wie der Geist walte und wache über die Bewahrung der Ordnung, die er selbst aus der Vermischung aller Dinge hervorgerufen.

Doch wenn wir noch mehr im Einzelnen die Wirkungsweise des Geistes, wie sie Anaxagoras beschrieb, verfolgen, wird es uns noch begreiflicher werden, warum er sie im Verfolge seiner Physik mehr und mehr aus dem Auge lassen konnte und wie er sich selbst dazu den Weg bahnte. Hierbei müssen wir zuerst bemerken, daß Aristoteles es ausdrücklich als Lehre des Anaxagoras ausgiebt, daß die Weltbildung einen Anfang habe; zuerst hätten alle Dinge zusammenseiend eine unendliche Zeit geruht, dann aber der Geist Bewegung hervorgebracht und die Dinge geschieden [93]; denn der Geist wirke von einem Anfange an denkend [94]. Hierin stimmen ihm getreulich alle seine Ausleger bei und außerdem viele andere und für diese Meinung läßt sich aus den Bruchstücken des Anaxagoras nicht nur

---

Alex. Aphrod. de fato §. 2. heißt es, Anaxagoras habe behauptet, es gebe kein Schicksal; da er nun auch keinen Zufall annahm, was ist es sonst, was die Dinge leitet? Vielleicht eine Vorsehung des Geistes? (cf. Plut. de pl. ph. II, 8). Bei so unbestimmten Angaben kann man nur rathen.

93) Phys. VIII, 1. 94) Ib. III, 4.

das anführen, was Simplikios bemerkt, daß das „war" in der Beschreibung des ersten Zustandes der Homöomerien sich auf die Zeit beziehe [95]), sondern andere Stellen sagen auch ausdrücklich, der Geist habe angefangen zu bewegen [96]). Hierzu kann noch das gesetzt werden, was ebenfalls Simplikios bemerkt [97]), der Grund nemlich, welchen Anaxagoras anführte für die Unbeweglichkeit des Unendlichen, woraus zu folgen scheint, daß Anaxagoras sich den ersten Zustand der Dinge wirklich unbeweglich gedacht habe.

Doch wer sieht nicht, daß sich nach anaxagorischen Begriffen auch eben so viele Zweifel gegen einen Anfang der Weltbildung erheben lassen? Zweifel, die unstreitig Berücksichtigung verdienen. Denn, wird man mit Recht sagen, wenn der Geist Grund ist des Erkennens und des Bewegens [98]) und er selbst eben so ewig ist, als das stehende Verhältniß der Homöomerien, wie ist es möglich, daß er von einem Anfange thätig ist und wirkt? muß nicht seine Thätigkeit eben so ewig sein, als er selbst? und worin besteht seine Wirksamkeit, als in der Einheit des Erkennens und des Bewegens? Die

---

95) Ad Ar. phys. fol. 265. a. 96) Ap. Simpl. phys. fol. 33, b.; 67, a. 97) Ib. fol. 128, b. 98) Arist. de anim. I, 2.

Kraft dieses Gedankens sah ja auch Aristoteles ein, indem er bemerkte [99]), nach Anaxagoras sei die Wirksamkeit früher als die Kraft, denn der Geist sei die Wirksamkeit; dann aber könne nicht früher Chaos oder Nacht sein oder ein ungeordneter Zustand, sondern immer dieselben bestehenden und geordneten Dinge, so daß er sich hier nicht scheut, den Anaxagoras mit denen zusammenzustellen, welche eine ewige Bewegung lehrten. Auch möchte hiergegen der Grund nicht streiten, welchen Anaxagoras für die Bewegungslosigkeit der Homöomerien angeführt hatte; denn dieser sollte nur die Trennung der bewegenden Kraft von der bewegten Masse begründen und es wären also als einzige Schwierigkeiten, welche sich der Ewigkeit der Welt nach Anaxagoras entgegensetzen möchten, die Ausdrücke zu betrachten, welche dem Geiste einen Anfang seiner Wirksamkeit zuschreiben, wenn man nicht das ausdrückliche Zeugniß des Aristoteles festhalten will, das jedoch sicherlich seinen Ursprung nur in jenen Ausdrücken hatte, da Simplikios keinen andern Beweis aus der Schrift des Anaxagoras anführt. Was nun aber endlich jene Ausdrücke betrifft, so scheint schon Simplikios nicht zu viel auf sie gegeben zu haben, wenn wir

99) Metaph. XII, 6.

anders eine nicht ganz klare Stelle in seinem Commentar zur Physik [100]) richtig verstehn. Hier sagt er nemlich sowohl von denen, welche hierin dem Anaxogaras gleich gesetzt werden, als von dem Anaxagoras selbst, sie schienen der Lehrordnung wegen einen Anfang der Weltbildung vorausgesetzt zu haben. So könnte es auch allerdings sein; denn wenn auch die Weltbildung mit dem Zusammensein der Homöomerien gleich ewig sein sollte, so mußte doch das Letztere, als der Grund jener, früher gesetzt und wenn auch nicht der Zeit, doch dem Begriffe nach früher gedacht werden; in einem noch nicht dialektisch genug geordneten Vortrage konnte aber dieser Unterschied leicht verwischt werden, oder wurde, noch wahrscheinlicher, gar nicht bemerkt.

Will man also annehmen, Anaxagoras habe sich eine ewige Weltbildung gedacht, so wird er dadurch auch von einem Vorwurfe befreit, welchen ihm Eudemos [101]) machte, daß er nicht nur der Bewegung einen Anfang gebe, sondern auch nicht spreche über das Aufhören der Bewegung. „Denn, sagt Eudemos, was verhindert es, daß es dem

100) Fol. 257, b; nicht ganz klar ist diese Stelle nur deswegen, weil das Folgende mit dem Vorhergehenden nicht recht zusammenhängt. 101) Ap. Simpl. phys. fol. 272, b.



Geiste einst gefalle, alle Dinge festzustellen?" Diese Frage ist allerdings gegründet, sobald Anaxagoras der Bewegung einen Anfang setzte und also annahm, daß es dem Geiste nicht wesentlich sei, die Dinge zu bewegen. Doch dies müssen wir allerdings als die Meinung des Anaxagoras ansehen und können es nur, indem wir festsetzen, daß der Geist nach seiner Lehre immer bewegt habe; denn des Geistes Geschäft und Natur ist es, die Dinge zu bewegen, nicht aber sie zum Stehen zu bringen.

Wir kommen, indem wir weiter die Wirkungsart des Geistes in der Weltbildung verfolgen, noch auf einen andern Punkt, der es uns wahrscheinlich macht, daß Anaxagoras die Weltbildung für ewig gehalten habe, nemlich auf seine Lehre vom Fortschreiten der Weltbildung oder der Bewegung im Weltall Diese finden wir deutlich in einem seiner Bruchstücke ausgedrückt. Denn da, wo er von dem Beginn der Weltbildung spricht, sagt er auch dieses: „Und zuerst fing der Geist an, weniges herum zu bewegen, dann bewegte er mehr herum und wird noch mehr herum bewegen" [102]. Ueber die Art, wie er

---

102) Ibid. fol. 33, b; die Stelle ist im Simplikios etwas verdorben; für ἐπεὶ δὲ πλεῖον περιχωρεῖ schlage ich vor zu lesen: ἔπειτε πλέον περιεχώρεε.



das Fortschreiten in der Bewegung des Alls sich dachte, ist noch einiges zu erinnern, wovon wir zuerst das bemerken wollen, was zu der Frage über den Anfang der Weltbildung paßt. Da nemlich von unserm Philosophen ein unendliches Fortschreiten der Weltbildung gedacht wurde, welche bis in das Unermeßliche steigt, so läßt es sich auch wohl annehmen, daß er eben so zurück sich ein Unendlich-Kleines der Weltbildung gedacht habe, welches unermeßlich und der Wahrnehmung unzugänglich den wachsenden Keim der künftigen Weltbildung enthielt, so daß man jedoch niemals auf eine gänzliche Verneinung der Bewegung in der Zeit zurückschreitend kommen könne. Diese Vorstellung scheint uns der ganzen Art der anaxagorischen Lehre zu entsprechen, indem diese wesentlich auf den Begriff des Unendlich-Kleinen gegründet ist, und wenn er ihr folgte, so konnte er auch in einem gewissen Sinne von einem Anfange der Weltbildung sprechen, indem er da den Anfang sich dachte, wo das Bewegte zuerst wahrnehmbar wurde.

Doch auch dieses Fortschreiten der Bewegung durch den Geist möchte manchen Zweifel erregen und es muß uns natürlich einfallen nach dem Grunde zu fragen, warum der Geist nicht sogleich Mehreres bewegt habe, soviel als er nur immer konnte. Einen

solchen Grund könnte man auch wohl darin sich erdenken, daß nach der Vorstellung des Anaxagoras der Geist es vielleicht für besser und schöner gehalten hätte, nur allmälig von dem Unvollkommneren zu dem Vollkommneren überzugehen. Allein außerdem, daß dies eine Vermuthung wäre, die durch nichts, was wir von dem Systeme des Anaxagoras wissen, gerechtfertigt wird, hat es auch gar sehr das Ansehn, als wenn Anaxagoras aus einem ganz anderen Grunde und zwar aus einem solchen, welcher die unmittelbare Wirksamkeit des Geistes sehr einschränkt, den Gedanken von einem Fortschreiten in der Weltbildung genommen habe. Denn auf eine nicht ganz klare Art sagt er [103]: „die Umkreisung selbst, nemlich der abgesonderten Dinge, bringt Scheidung hervor;" aber bestimmter drückt diesen Gedanken ein anderes Bruchstück aus [104]: „da der Geist anfing zu bewegen, schied er aus von dem bewegten All [105]) und soviel der Geist bewegte, alles dieses wurde ausgeschieden, aber des Bewegten und Ausgeschiedenen Umkreisung machte noch

103) Ap. Simpl. phys. fol. 33, b. 104) Ib. fol. 67, a.

105) Das bewegte All heißt die Mischung der Homöomerien, nicht als wenn sie wirklich ganz bewegt wäre, sondern im Gegensatz gegen den bewegenden Geist.



vielmehr ausscheiden." Aus diesen Worten scheint klar hervorzugehen, daß er annahm, die Bewegung pflanze sich durch das einmal Bewegte weiter fort und bringe anderes, bisher Ruhendes in den Kreis des Bewegten. Diese Vorstellung war ihm sehr natürlich, da er in dem Geiste zwar ein bewegendes Prinzip hatte, aber diesem in seiner Wirkung kein entgegengesetztes Wesen entgegenstand, er also auch keinen Grund finden konnte, warum nicht die Bewegung im Bewegten nach der sogenannten Trägheit der Körper bleiben müsse. Sie schloß sich aber auch sehr natürlich an die Vorstellung von dem durch den Geist Beherrschten an, welches er als beseelt betrachtete; denn, wie er sagte: „alles, was Seele hat, sowohl größeres als geringeres, alles beherrscht der Geist" [106]. So wie er nun bei den belebten Wesen sah, daß sie Bewegung in andern Dingen hervorbringen können, so mochte er dies als das Bild aller vom Geiste bewegten Dinge betrachten.

Wenn wir dieses wieder in Verbindung mit dem vorhergerügten Verschwinden des Geistes in der Weltbildung betrachten, so kann es uns als Grund desselben erscheinen und Anaxagoras mochte diese Lehre

106) Ib. fol. 33. b.

Lehre dazu gebrauchen, um den Zusammenhang zwischen seinen allgemeinen Ansichten von der Bewegung und zwischen der Wahrnehmung derselben im besondern herzustellen. Denn wenn er irgendwo eine Bewegung aus irgend einem physischen Grunde entstehn sah, so durfte er nur die Ursache als mittelbar oder unmittelbar vom Geiste bewegt ansehen, um daraus ihre Kraft zu bewegen abzuleiten. Wenn er z. B. sagte, von der Wärme der Sonne erhalte die Luft eine zitternde und schwingende Bewegung [107]), so konnte er diese bewegende Kraft der Sonne daraus ableiten, daß sie selbst von dem Geiste bewegt ihre Bewegung weiter fortpflanzen könne. Dadurch also hatte er den Uebergang gefunden von seiner allgemeinen Naturbetrachtung zur Aufsuchung besonderer Ursachen in den gesonderten Dingen. Wenn nun hierin die Wirkung des Geistes auch nur als mittelbar betrachtet wurde, so konnte dabei doch der Gedanke festgehalten werden, daß alle Ordnung in den Wirkungen von dem Geiste bestimmt sei und daß also alles, was bewegt werde, nur nach bestimmter Ordnung und Maaß an der Bewegung Theil nehme, und bei allen untergeordneten Ursachen, welche

107) Arist. probl. sect. XI, qu. 33; Plut. Symposiac. VIII, 3. p. 976.

Anaxagoras angeben mochte, wie Aether, Luft und Wasser, konnte er doch immer behaupten, daß der Geist der Wächter der Weltordnung sei und daß die Führung des Geistes über alles Ausgeschiedene walte. Keinen andern Gedanken kann man auch aus einem wiewohl verderbt und verstümmelt auf uns gelangten Bruchstücke unseres Philosophen schöpfen, welches man etwa so geben möchte: „Was aber der Geist geordnet hat, das ist auch allerdings jetzt noch, damit er auch das Uebrige alles in dem vieles Umfassenden und in dem Ausgesonderten und Abgesonderten ordnen könne" [108]). So genommen würde dies Bruchstück die Art festsetzen, wie der Geist in der Weltbildung fortschreitet von einem Geordneten zu einem andern, welches noch geordnet werden soll und wie es nöthig sey, daß das Geordnete in seiner Ordnung bleibe, damit von den ersten geringen Anfängen der Weltbildung fortgeschritten werden könne zur Bildung des Ganzen bis in das Unendliche; denn wenn alles wieder verfiele, sobald

108) Simpl. phys. fol. 33, b; die Stelle lautet: ὁ δὲ νοῦς ὅσα ἐςί τε (für ἐςί τε vermuthet Corus ἔςησε; vielleicht ἐκίνησε) κάρτα καὶ νῦν ἔςιν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν τῷ πόλλῳ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις – ; hier muß man ergänzen κινῇ, oder ἑςῇ oder etwas Aehnliches.

der Geist, so zu sagen, seine schaffende Hand von ihm abzöge, so würde freilich alles Bilden, mit dem Sprüchworte zu reden, nur ein Schlag in's Wasser sein. Hierin kann man nun wohl dem Anaxagoras keinen Widerspruch mit seinen eigenen Lehren vorwerfen; wie niedrig menschlich aber seine Vorstellungen von dem bildenden Geiste waren, zeigt sich dabei auf das Klarste; denn erscheint nicht dieser alles beherrschende Geist wie ein menschlicher Künstler, der mühsam und allmälig fortschreiten muß in seinem Werke, wenn er gleich voraus schon weiß, nach welchen Formen alles sich gestalten werde? Muß er nicht von dem einen Theile seines Werkes zu dem andern übergehen und jenen erst vollenden, um zu diesem Kraft und Zeit zu gewinnen?

Wenn nun der Geist nicht auf einmal alles ordnet und bewegt, so ist es nothwendig, daß auch noch außer der geordneten Welt eine Masse des Ungeordneten sei. Diese Masse scheint auch in dem angeführten Bruchstücke in dem vieles Umfassenden (ἐν τῷ πόλλα περιέχοντι) angedeutet zu werden. Doch müssen wir dieses Nebeneinanderbestehn der geordneten und nicht geordneten Zustände nicht als eine wirkliche Trennung beider betrachten; denn auch hier galt gewiß dem Anaxagoras der Grundsatz, daß nichts mit der Axt von einander gehauen sei.

Hierbei wollen wir auch erwähnen, daß Simplikios in dem zuletzt angeführten Bruchstücke der anaxagorischen Schrift die Unterscheidung der Verstandeswelt und der wahrnehmbaren Welt findet, so wie auch in anderen Stellen [109]). Daß aber dies nur eine willkührliche Auslegung des Peripatetikers ist, wird wohl jeder von selbst zu vermuthen geneigt sein und es wird daher hinreichen, bei den einzelnen Bruchstücken, aus welchen jene Unterscheidung Simplikios herausfand, an seiner Stelle den richtigen Sinn anzugeben. In diesem soll sie in den Worten „in dem Ausgesonderten und Abgesonderten" liegen, wodurch aber nur die Dinge der wahrnehmbaren Welt angezeigt werden, die ausgesondert sind aus der allgemeinen Mischung und abgesondert von einander durch ihre verschiedenen wahrnehmbaren Eigenschaften.

Wir kommen nun auf die Rolle, welche die Homöomerien in der Weltbildung spielen. Als dasjenige, welches der so eben betrachteten Ungetrenntheit des ursprünglichen Zustandes und der ungebildeten Dinge am nächsten liegt, müssen wir bemerken, daß Anaxagoras auch noch nach dem Uebergange der Homöomerien in den geordneten Zustand

109) Ad Arist. ph. fol. 8, a; 33, b.

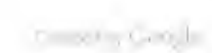
zwischen diesem und dem ihm vorausgehenden Verwandtschaft und Zusammenhang angenommen zu haben scheint. Denn wiewohl ihm die Entstehung der einzelnen Dinge unter der Form der Absonderung erschien, so ist doch schon oben erwähnt, daß er diese Absonderung nicht als eine Trennung des einen Dinges von dem andern dachte, sondern, so wie ihm die ersten Elemente sich sonderten, so mußte er sich auch wieder eine Vereinigung derselben denken, damit irgend eine Eigenschaft der Homöomerien, das Leichte oder Schwere, Lichte oder Dunkle u. s. w. vorherrschend hervortrete. Dieses spricht sich auf bejahende Weise darin aus, daß er zwischen den wahrnehmbaren Dingen eine allgemeine Zusammenstimmung fand [110]). Da aber auch zu seiner Zeit schon die Lehre von einer ursprünglichen Getrenntheit der Dinge durch Leukippos und Demokritos hervorgetreten war, so hatte er Veranlassung, auch auf verneinende Weise seine Ueberzeugung auszudrücken. Dies that er, indem er den leeren Raum bestritt. Da er eine entgegengesetzte Meinung zu bestreiten hatte, so mußte er Gründe für seine Meinung geben; diese sind aber alle aus der Beobachtung hergenommen und hatten daher keine Kraft

110) Simpl. ad Ar. phys. fol. 6, b; 106, b.

für seine Gegner, welche von dem, was durch den Verstand erkannt wird, ausgingen. Er berief sich dabei auf die Erfahrungen, in welchen die Luft sich als einen undurchdringlichen und Widerstand leistenden Körper zeigt, so wie in verschlossenen Schläuchen, wenn sie zusammengedrückt werden oder in einem engen Gefäße, welches mit der Oeffnung senkrecht in das Wasser getaucht wird [111]), wodurch, wie Aristoteles richtig bemerkt, nicht die Abwesenheit des Leeren, sondern nur die Kraft der Luft gezeigt wird. Wir werden jedoch später sehn, daß diese Versuche beim Anaxagoras wahrscheinlich weniger zur speculativen, als zur besondern Naturlehre gehörten, oder daß er wenigstens in dieser von ihnen einen Gebrauch machte, welcher ihm wichtig genug war, um sogar die Veranlassung zu ihnen geben zu können.

Wie sehr aber In- und Nebeneinandersein mit dem Aufeinanderwirken beim Anaxagoras eins ist, dies offenbart sich auch hierbei wieder. Denn dasjenige, wodurch nach Anaxagoras die Verschiedenheit der einzelnen Dinge entsteht, ist eben nichts anderes als die Verschiedenheit des Verhältnisses un-

111) Arist. phys. IV, 6; probl. XVI, qu. 8; Simpl. ad Ar. phys. fol. 151, b.



ter den im besondern Dinge verbundenen Elementen. So wie im ursprünglichen Zustande alles in Eins verbunden war, so konnte auch das durch den Geist Bewegte und Gesonderte nicht die Natur des Zustandes verleugnen, welcher als das Erste wenigstens gedacht werden muß und wenn jener im Einzelnen Alles enthält, so muß auch bei der neuen Gestaltung dieselbe Art des Ineinanderseins bleiben. Daraus leitete sich die Lehre ab, daß auch in den wahrnehmbaren Dingen alles in allem sei [112]) und daß jedes sich von dem andern unterscheide nur durch die Verschiedenheit des Verhältnisses, nach welchem bald mehr, bald weniger von den verschiedenen Homöomerien verbunden sind; nach dem überwiegenden Bestandtheile werde also ein jedes Ding kennbar gemacht und bezeichnet, und Gold z. B. heiße das, in welchem viele Bestandtheile des Goldes gefunden werden, obgleich alle Dinge in ihm [113]).

Was nun den Grund betrifft, welcher den Anaxagoras zu dieser Lehre geführt haben soll, so wird nicht nur der angegebene, aus der Verbindung des Urzustandes mit dem Zustande der einzelnen

---

112) Simpl. phys. fol. 106. b. 113) Arist. met. I, 3; phys. I, 4; III, 4; Plut. de plac. ph. I, 3; Simpl. in Arist. phys. fol. 6, b.



Dinge fließende angeführt, sondern auch noch ein anderer, welcher von der Betrachtung des Einzelnen ausgeht, ja jener Grund wird von diesem ganz in den Schatten gestellt. Aristoteles, und seinem Ansehn folgen die Meisten, [114]) meint, Anaxagoras habe gesehn, daß aus allen Dingen alles werde, wenn auch nicht unmittelbar, doch nach und nach. So wird, wie Anaxagoras selbst sagt [115]), aus den Wolken Wasser abgesondert, aus dem Wasser Erde und aus der Erde Stein. Da er nun aber keine Verwandlung der Urstoffe annahm, so mußte ihm natürlich die Meinung entstehn, daß alles, was aus den Dingen werde, schon ursprünglich, nur versteckter Weise, in ihnen gelegen habe. Ganz besonders nimmt man hierbei auf die Wirkung der Nahrung Rücksicht [116]); von derselben Nahrung nemlich, wie von dem Brodte und Wasser, wachsen alle Theile des Körpers, Fleisch, Knochen, Sehnen, Haar und alle übrigen; woraus nothwendig folge, daß alle diese Bestandtheile schon in der Nahrung gelegen haben. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Anaxagoras auf diesen thierischen Prozeß vorzüglich

---

114) S. die angeführten Stellen. 115) Ap. Simpl. phys. fol. 33, b; 38, b. 116) Arist. de gener. anim. I, 18; Plut. de pl. ph. I, 3; Simpl. phys. fol. 106, a.

in seiner Naturlehre Rücksicht genommen habe, da in dem thierischen Leben die Vereinigung der Masse mit dem Geiste vornehmlich hervortritt; wenn man aber daraus schließen will, daß seine Lehre von dem Ineinandersein aller Arten von Bestandtheilen aus jenen Erfahrungen allein hervorgegangen sei, so möchte man ihnen wohl zu großen, seinen obersten Grundsätzen aber zu geringen Einfluß auf sein System zuschreiben. Denn, wenn man es streng nimmt, konnte doch eine solche Lehre, die auf das Unendliche geht, aus der Erfahrung sich gar nicht ableiten lassen, da diese nur darauf hätte führen können, daß mancherlei nicht wahrnehmbare Mischung in den sinnlichen Dingen gefunden werde.

Aus dieser Lehre von dem Ineinandersein aller Bestandtheile in einem jeden Dinge folgte nothwendig, was schon oben angedeutet, daß ein jedes Ding nicht blos das sei, als was es erscheine, sondern daß es von uns nur nach der Art der überwiegenden Bestandtheile erkannt und benannt werde [117]. Hierdurch schließt sich Anaxagoras an die Wahrnehmung an und von diesem Punkte geht auch seine Vorstellung von den Homöomerien, in Rücksicht auf die Eigenschaften, die er ihnen beilegte, aus. Denn

117) Arist. phys. I, 4; Simpl. ad Ar. phys. fol. 6, b; ad Ar. de cœlo fol. 149, a.

die Homöomerien werden zwar von ihm an sich als nicht wahrnehmbar gedacht wegen ihrer Kleinheit, aber ursprünglich sind doch die Eigenschaften, welche wahrgenommen werden, in ihnen und also mußte Anaxagoras sie aus der Wahrnehmung entlehnen. Im Allgemeinen muß man nun zwar beim Anaxagoras den Grundsatz annehmen, daß jede wahrnehmbare Eigenschaft schon in den Homöomerien als in ihrem Grunde liege [118]), allein die nicht wahrnehmbare Mischung der Homöomerien zeigt doch auch, daß die Wahrnehmung nicht überall die Eigenschaften der Homöomerien entdecken könne, ja Anaxagoras mußte sogar die Möglichkeit zugestehn, daß die sinnliche Wahrnehmung ganz entgegengesetzte Eigenschaften zeigen könne, als der überwiegende Theil in der Mischung der Homöomerien verlangen würde. Dies soll er beim Schnee ausdrücklich anerkannt haben, behauptend, daß er gegen das Zeugniß der Sinne schwarz sei, weil das Wasser, aus welchem er zusammen gefroren, diese Farbe habe [119]).

Wenn nun aber auch im Allgemeinen festgesetzt werden kann, daß die Homöomerien betrachtet werden müssen als wahrnehmbare Eigenschaften aller

118) Sext. Emp. hyp. pyrrh. III, 33. 119) Sext. Emp. pyrrh. hypot. I, 33; Cicer. acad. II, 23 et 31.

Art, soviel deren nöthig sein möchten, um das gesammte Gebiet der Wahrnehmung zu erklären; so entstehn uns hierbei doch noch mancherlei Fragen über die Art der Scheidung, welche Anaxagoras anwendete, um aus den zusammengesetzten Dingen die einfachen Bestandtheile herauszufinden. Da Anaxagoras die mechanische Trennung, welche zum Atomismus führt, nicht begünstigte, so lassen sich noch zwei Arten der Scheidung denken, welche er seiner Naturlehre zum Grunde legen konnte, eine objective nemlich, die chemische Trennung, freilich eine ganz andere als die unserer Zeit, wie in die vier Elemente, Gold, Blut, Fleisch u. s. w., und eine solche Unterscheidung, welche ganz subjectiv sich auf die Arten unserer Empfindung bezieht, z. B. in das Weiße, Schwarze, Finstere, Helle, Schwere, Leichte u. s. w. Diese letztere Art wird vom Anaxagoras selbst angegeben [120]), jedoch in Verbindung mit der andern, sie ist gewiß nicht ohne Bedeutung für seine Naturlehre [121]) und auf sie sieht auch gewiß Aristoteles [122]), wenn er nicht undeutlich zu verstehn giebt, daß solche Homöomerien von dem Anaxagoras wären angenommen worden, wie das Weiße,

---

120) Ap. Simpl. phys. fol. 8, a. 121) cf. Diog. L. II, 8; Orig. phil. c. 8. 122) Phys. I, 4; met. III, 4 et 7; XI, 5.

das Schwarze und das Süße, oder gar das Gute und das Böse. Die bei weitem größeste Anzahl der Zeugnisse stimmt jedoch für die erstere Art der Unterscheidung und von dieser Seite werden Fleisch, Blut, Knochen und manche andere Theile der organisirten Natur, Saamen allerlei Dinge, so wie auch die Elemente und Metalle als Homöomerien aufgeführt [123]).

Obgleich Anaxagoras die Natur der Homöomerien sowohl nach blos subjectiv aufgefaßten Eigenschaften, als auch als körperliche Bestandtheile beschrieb, so muß er sich doch wohl für eine von beiden Ansichten über sie entschieden haben, wenn man nicht annehmen will, daß er nur sehr unbestimmt über die Bildung der Naturwesen aus den ersten Stoffen gesprochen habe. Die Ausdrücke des Anaxagoras aber waren zu dem Zwecke gewählt, die Nichtunterscheidbarkeit der Eigenschaften in der Mischung zu beschreiben, aber schon der Zusatz „und an Menge unendliche Saamen, die einander nicht gleichen" scheint auf etwas hinzudeuten, das als Träger der verschiedenen Eigenschaften betrachtet werden muß. Denn diese Saamen, unendlich an

123) Arist. de gen. et corr. I, 1; de cœlo III, 3; Plut. de pl. ph. I, 3; Simpl. in Arist. ph. fol. 35, b. etc.

Menge, für nichts anderes, als die Homöomerien in ihrem ganzen Umfange zu nehmen, möchte wohl dem Sinne des Anaxagoras gemäßer sein, als die Behauptung des Alexandros von Aphrodisea, daß er dadurch die Urbestandtheile der Pflanzen habe anzeigen wollen [124]. Wenn man nun hierbei noch bedenkt, daß Aristoteles und andere, welche über diese Lehre Bericht erstatten, es als eine Eigenthümlichkeit derselben ansehn, daß sie nicht blos die vier Elemente des Empedokles als Grundwesen aufstellte, sondern auch die Theile anderer Naturkörper, wie Gold, Knochen und dergleichen, so wird wohl kaum ein Zweifel dawider aufkommen können, daß dies die richtige Vorstellung von den anaxagorischen Homöomerien sei, welche nach bestimmten Naturkörpern trennend, die Grundstoffe angiebt, an diesen aber erst die verschiedenen wahr-

---

124) Ap. Simpl. ad phys. fol. 36, b; es ist nicht unwahrscheinlich, daß σπέρματα der eigentliche Ausdruck des Anaxagoras für das war, was wir jetzt Homöomerien nach dem Ausdrucke des Aristoteles nennen; dieser Name findet sich in den Bruchstücken des Anaxagoras nicht; dagegen versichert Simplikios (de cœlo fol. 148, b.) ausdrücklich, er habe die Homöomerien σπέρματα genannt. vergl. Arist. de gen. et corr. I, 1; de cœlo III, 3; Theophrast. histor. pl. III, 1.

nehmbaren Eigenschaften findet. Dagegen läßt sich leicht erklären, durch welche Stellen der anaxagorischen Schrift Aristoteles zu seinem Irthume verleitet worden sei, durch solche nemlich, welche die Eigenschaftslosigkeit der ersten Mischung beschreibend, schilderten, wie körperliche Theile von entgegengesetzten Eigenschaften, Kaltes und Warmes, Weißes und Schwarzes, Süßes und Bitteres bis zur völligen Aufhebung aller Unterscheidung mit einander verbunden wären. Darnach wird man auch leicht einsehn, bis wie weit der Vorwurf gerecht sei, welchen Aristoteles dem Anaxagoras macht, daß nach seinem Grundsatze, alles sei in allem, nichts wahr sei, indem von einem jeden Dinge widersprechende Sätze ausgesagt werden können, es sei gut und böse, süß und bitter [125].

Wenn aber Anaxagoras die Homöomerien als gleichartige oder vielmehr ähnlichartige Theile der wahrnehmbaren Körper betrachtete, so folgt daraus noch nicht, daß er alle Körper in solche ihnen ähnlichartige Theile zerlegte und darnach seinen Begriff von den Homöomerien bestimmte. Es ist möglich, daß er viele von den wahrnehmbaren Körpern als

125) Arist. met. III, 5 et 7; XI, 5; Alex. Aphrod. in metaph. fol. 137, a; 48, a.

Zusammensetzungen aus verschiedenartigen Homöomerien betrachtete, welche durch die Art und das Verhältniß ihrer Zusammenordnung einen besondern Character annähmen, so wie Empedokles aus dem verschiedenen Verhältnisse in der Mischung der vier Elemente die verschiedenen Eigenschaften der Dinge ableitete. Hiergegen spricht der Grundsatz nicht, daß alles nach dem Ueberwiegenden sich kund gebe und benannt werde, denn es können auch Verhältnisse gedacht werden, in welchen ein überwiegender Bestandtheil entweder gar nicht ist, aber doch nicht stark genug hervortritt, welche also der nicht wahrnehmbaren Mischung darin ähneln, daß die Wirkung des Einzelnen auf die Empfindung gegen die Wirkung des Allgemeinen untergeordnet ist. Eine solche mögliche Denkweise war im Anaxagoras wirklich, wenn wir dem Aristoteles glauben dürfen, der uns sagt, jener habe die vier Elemente für zusammengesetzter gehalten, als Knochen, Mark, Fleisch und dergleichen [126]. Hiergegen kann freilich angeführt werden, daß Aristoteles selbst nicht immer gleich bestimmt sich ausdrückt [127]) und daß auch die Ausleger dieses Philosophen hierüber nicht einig

---

126) De cœl. III, 3; de gen. et corr. I, 1. 127) Met. I, 3.

sind [128]), von jenen verschiedenen Angaben ihres Meisters hin- und hergezogen, und endlich auch, daß Anaxagoras selbst Erde mit unter den Bestandtheilen der ersten Mischung aufzählt [129]). Doch diese Gründe gegen scheinen nicht denen für die Zusammengesetztheit der Elemente das Gleichgewicht zu halten. Die Stellen des Aristoteles von der letztern Art verdienen als bestimmter, ausdrücklich über das Wesen der ersten Bestandtheile handelnd, mehr Glauben, als die Stelle in der Metaphysik, die nur flüchtig die Beschaffenheit der Homöomerien berührt. Ueberdieß scheinen sie sich auf eigene Ausdrücke des Anaxagoras zu beziehn. Was aber die Stelle des Anaxagoras selbst betrifft, so ist sie der Mischung der Elemente nicht entgegen, denn warum hätte er nicht auch zusammengesetzte Körper als Bestandtheile seiner ersten Mischung angeben können? Dagegen spricht vieles für die Gemischtheit der Elemente. So sagt Theophrastos [130]), Anaxagoras habe gelehrt, die Luft enthalte die Saamen aller

128) Alex. Aphrod. ad metaph. fol. 6, b; Joann. Philop. ad Ar. de gen. et corr. fol. 3, b; auch Simplic. schwankt, phys. fol. 6, b; de cœlo fol. 148. b; 149, a. 129) Ap. Simpl. phys. fol. 33, b. 130) Histor. plant. III, 1 (2.) ed. Schneider; cf. Irenæus adv. hæres. II, 19.

aller Dinge, wodurch er doch wohl etwas mehr ausdrücken wollte, als daß wie in allen Dingen, so auch in der Luft alles sei. Am deutlichsten jedoch drückt diese Vorstellungsart sich in einem oft besprochenen Bruchstücke des Anaxagoras selbst aus [131]), welcher die Luft und den Aether, d. h. das Feuer nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, für die unendlichen Bestandtheile der Mischung ansah, die alles umfassen und auch zuerst aus dem All ausgesondert werden, wahrscheinlich eine noch unvollkommene Sonderung, die daher noch viele Bestandtheile der Dinge in sich vermischt enthält. Hiernach würde man freilich der Luft und dem Feuer wieder eine andere und größere Gemischtheit als den beiden andern Elementen zuschreiben müssen, und es ist merkwürdig, daß auch Aristoteles in der einen der angeführten Stellen [132]) nur jene beiden Elemente als den Saamen aller Dinge enthaltend anführt, in der andern aber, vom Gegensatze gegen den Empe-

131) Ap. Simpl. ad Ar. phys. fol. 33, b. Man bemerke hierbei die Unbestimmtheit in dem Gebrauche des Wortes ἄπειρον von zwei sich begrenzenden Stoffen. Auf diese oder eine ähnliche Stelle in der Schrift des Anaxagoras scheint auch Aristoteles (de cœlo l. 1.) zu sehn. 132) De cœlo l. I.

dokles ausgehend, auch die andern Elemente hinzu-setzt [133]). Aus andern Stellen jedoch ist klar, daß auch die Erde und das Wasser als zusammengesetzte Körper angesehn werden müssen und, so wie der Aether und die Luft, eine frühere Entstehung haben als die organischen Geschöpfe [134]).

Noch einen andern Grund dafür, daß nicht die Elemente, sondern nur die Bestandtheile organischer oder sich dem Organischen nähernder Körper vom Anaxagoras für die Saamen der Dinge angesehn wurden, hätten wir aus der Neigung dieses Systems zum Organischen hernehmen können. Dagegen scheint nun freilich zu sprechen, daß von Simplikios auch Metalltheile mit unter die Homöomerien gezählt werden [135]), wobei man aber bemerken muß, daß es in dem Systeme des Anaxagoras lag, den Kreis des Belebten oder des am Geiste Theil habenden auszudehnen, wie wir bei den Pflanzen dieses besonders bemerkt finden [136]), Simplikios dagegen an den angeführten Orten sich auf keine Ausdrücke des Anaxagoras bezieht, sondern in der ersten angeführten Stelle auch die Elemente mit zu den Homöo-

---

133) De gen. et corr. l. l.; doch ist das καὶ ὕδωρ verdächtig. 134) Arist. de plant. I, 2; Theophr. l. l.; Diog. L. II, 9; Orig. phil. c. 8. 135) Ad phys. fol. 6, b; fol. 35, b; etc. 136) Arist. de plant. I, 1.

merien zählt, was seine Angabe verdächtig macht. Dem sei nun, wie ihm wolle, so ist doch hierbei eine Bemerkung nicht zu übersehn, welche Aristoteles [137]) über das anaxagorische System der Homöomerien macht. Ihr gemäß würde unser Philosoph einen Unterscheid gemacht haben zwischen den Theilen des Organischen und den geformten Gliedmaßen, indem er nicht diese, sondern nur jene in ihren ähnlichen Theilen unter die Homöomerien aufnahm, und also würde nach Anaxagoras z. B. das Gesicht nicht wieder aus Gesichtern bestehn, sondern nur die Bestandtheile solcher Glieder, wie Knochen, Blut, Fleisch und dergl. würden in ähnliche Theile zerfallen [138]).

Nachdem wir uns näher über die Beschaffenheit der Stoffe, welche Anaxagoras zu seiner Weltbildung gebrauchte, unterrichtet haben, werden wir auch versuchen müssen, uns eine so deutliche Vorstellung von ihr selbst zu machen, als uns das Unzusammenhängende und Lückenhafte der Ueberlieferun-

137) De cœlo III, 4; cf. Simpl. ad h. l. fol. 149, a; Joann. Philop. ad Ar. de gen. et corr. fol 5, a et b.
138) Daher muß man viscera beim Lucret. I, 837 Fleisch übersetzen, wenn man der anaxagorischen Lehre nahe kommen will; doch war Lukrez selbst nicht tief in die Lehre des Anaxagoras eingedrungen.

gen erlauben will. Nach der oben bemerkten Fortbildung der Welt, welche sich Anaxagoras dachte, müssen wir als leitenden Begriff annehmen, daß anfangs eine weniger vollkommene Scheidung der Dinge stattgefunden habe und daß daher die Dinge nur allmälig immer mehr und in bestimmtere Formen sich aussonderten. Als eine solche unvollkommene erste Sonderung der Dinge müssen wir nun die ansehn, welche uns von mehreren Schriftstellern beschrieben oder angedeutet wird [139]), welche aber Simplikios uns aus der Schrift des Anaxagoras am sichersten mittheilt [140]). Nach dieser trennten sich zuerst in entgegengesetzter Richtung das Dichte, das Kalte, das Feuchte und das Finstere, nach der andern Seite aber das Dünne, das Warme, das Trockne, und die Elemente der erstern Art sammelten sich in der Region, in welcher jetzt die Erde ist, die andern aber wichen nach der fernen Region des Aethers aus; jene Region, wo wir wohnen, nannte er den untern Theil der Welt, diese aber den obern [141]). Wenn man sich daran erinnert, daß in einer schon angeführten Stelle [142]) Anaxagoras sagte, in

139) Plut. vit. Lysandr. c. 12; Diog. L. II, 8; Orig. phil. c. 8. 140) Ad Ar. phys. fol. 38, b. 141) Arist. meteorol. II, 7; Diog. L. II, 8. 142) Simpl. ad Arist.

dem Urzustande der Homöomerien wären der unendliche Aether und die unendliche Luft, die größten unter allen Dingen an Menge und Größe, gemischt und bald darauf hinzufügt, Luft und Aether sonderten sich von dem des Viele Umfassenden, welches unendlich ist, aus; so wird man geneigt, diese Aussonderung für die erste und ursprüngliche, welche Anaxagoras lehrte, zu halten und dem gemäß anzunehmen, er habe die Sammlung des Hellen, Trocknen, Warmen und Dünnen Aether, die Sammlung des Entgegengesetzten aber Luft genannt, indem er der Bedeutung, welche das Wort ἀήρ (dicke Luft, Nebel) bei den ältesten Schriftstellern hatte, getreu blieb. Dies wird gar sehr dadurch bestätigt, daß Anaxagoras unter dem Aether das Element verstand, welches wir Feuer nennen [143]. Zu den vom Simplikios angeführten Gegensätzen wird von andern noch der Gegensatz des Schweren und Leichten hinzugefügt [144]) und es ist nicht als ein Widerspruch zu betrachten, daß Aristoteles [145]) sagt, Anaxagoras habe nichts über das Schwere und Leichte bestimmt, denn dies will nur sagen, er

---

ph. fol. 33, b. 143) Arist. de cœlo I, 3; III, 3 etc. 144) Orig. phil. l. l.; Plut. in vit. Lysandr. l. l.; Diog. L. l. l. 145) De cœlo IV, 2.

habe die Natur des Leichten und Schweren nicht erklärt. Daß aber der Gegensatz des Leichten und Schweren, wenn er auch von dem Anaxagoras nicht ausdrücklich sollte aufgeführt worden sein bei der Beschreibung jener ersten Aussonderung, doch von ihm in dem angeführten Gegensatze zwischen Luft und Aether gedacht worden sei, zeigt die verschiedene Richtung nach oben und nach unten, welche er ihnen gab, ja es würde nicht schwer fallen, hierin die Keime der aristotelischen Lehre über die Natur des Schweren nachzuweisen.

So war also die erste Aussonderung der Dinge beschaffen, welche Simplikios [146]), schwerlich nach anaxagorischem Ausdrucke die einfachste nennt. Wie sich nun ferner die Welt gestaltete, dies finden wir wenigstens zum Theil in einem andern Bruchstücke des Anaxagoras beschrieben [147]). „Aus diesen abgesonderten, sagt er, erhält die Erde feste Gestaltung, denn aus den Wolken (νεφέλαι hier mit ἀὴρ gleichbedeutend) wird Wasser ausgesondert, aus dem Wasser Erde und aus der Erde wird Gestein zusammengefestigt durch die Kälte; dieses jedoch geht mehr aus dem Wasser hervor." Diese Stelle nach der bestimmten Anführung des Simplikios müssen

146) l. l. 147) Ap. Simpl. phys. fol. 33, b et 38, b.

wir zur Beschreibung der uranfänglichen Bildung der Dinge zählen, daß aber in ihr nur ein Theil derselben beschrieben wird, ist daraus klar, daß gar nicht davon die Rede ist, wie sich der Aether, der andere Theil des ersten Gegensatzes, ferner gestaltet und geschieden habe. Einen Theil von diesem nachgelassenen Gliede können wir nun zwar aus andern Berichten ergänzen, aber auch nur einen Theil und zwar nicht von der fortschreitenden Gestaltung des Aethers selbst, aber doch von der Einwirkung der himmlischen Körper auf die Gestaltung der Erde. Anaxagoras nemlich stellte sich den Zustand des Aethers oder des Himmels in einer sehr schnellen Bewegung vor [148]) und durch diese Schnelligkeit erhält er eine große Gewalt [149]). Die Bewegung des Himmels ist eine kreisförmige und durch irgend eine zweite Revolution bilden sich in ihr steinartige Massen und werden durch sie geordnet [150]), welche durch das Feuer des Aethers in Gluth gesetzt und in Sterne verwandelt werden [151]), mögen auch diese steinartigen Körper gleich anfangs bei der

---

148) Plut. vit. Lysandr. l. l.; de plac. phil. II, 13; Diog. L. II, 12; Orig. phil. l. l. 149) Simpl. phys. fol. 8. a. 150) Orig. ph. l. l. 151) s. außer den angeführten Stellen auch Xenophont. memorab. IV, 7.



Ausscheidung des Schweren im Aether zurückgeblieben [152]) oder erst durch die Heftigkeit der Bewegung von der Erde losgerissen worden sein [153]). Daher ist der ganze Himmel voller Steine und Erde [154]). Zu diesen himmlischen Körpern gehört auch die Sonne, welche eine durchglühte Steinmasse ist, vielemal größer als der Peloponesos [155]). Sie hat einen sehr großen Einfluß auf die Ausbildung des Erdkörpers. Wie schon oben erwähnt, hat sie vermöge ihrer Wärme die Kraft, die Luft in eine zitternde und schwingende Bewegung zu setzen, wie an der Bewegung der Sonnenstäubchen gesehn wird [156]). So wie nun die Kälte nach dem oben angeführten Bruchstücke eine verdichtende und verfestigende Kraft hat, so läßt sich auch schließen, daß die

---

152) Plut. vit. Lysandr. l. l. 153) Plut. de pl. ph. l. l. 154) Plat. de legg. XII, pag. 967, welche Stelle sich offenbar auf Anaxagoras bezieht, wie schon Carus (Fülleborns Beiträge zur Gesch. d. Ph. 10 Stck. S. 234) sah. Aus dieser Lehre machte Silenos beim Diog. L. a. a. O., der ganze Himmel sei aus Steinen zusammengesetzt. 155) Xenoph. l. l.; Plat. apol. Socr. p. 26 und viele andere; Plut. de pl. ph. II, 21; Diog. L. II, 8: warum vom Tantalos diese Meinung abgeleitet wurde, darüber vergl. Porson ad Eur. Orest. 971. 156) Arist. problem. XI, qu. 33; Plut. symposiac. VIII, pr. 3. p. 976.

Wärme dagegen die Körper verdünne und verflüchtige und darnach möchte man vermuthen, daß die anfangs dichte und neblige Luft durch die Kraft der Sonne sich verdünnt und erhellt habe. Dieser Einfluß der Sonne auf die Bildung der Luft wird nirgends erwähnt, aber wie die beiden übrigen Elemente, Wasser und Erde, durch den Einfluß der Sonne allmälig in ihren jetzigen Zustand kommen, ist uns aufgezeichnet worden. Sobald sich das Luftartige von dem Nassen und Schweren getrennt hat, muß man sich denken, daß die Region der Erde von einer schlammigen Feuchtigkeit, einem Sumpfe vergleichbar, eingenommen werde [157]); auf diese wirkt die Sonnenwärme und dadurch verdunstete ein Theil der Feuchtigkeit und Fettigkeit der Masse, so daß zuletzt die Erde und das Meer gesondert hervortraten und dieses seinen salzigen und bittern Geschmack annahm [158]). So entstand allmälig die

157) Diesen Zustand hatte vielleicht der Verfasser der homerischen Allegorie im Sinne, wenn er sagt, Anaxagoras habe dem Wasser als zweites Element die Erde hinzugefügt; p. 439. 158) Plut. de pl. phil. III, 16; Diog. L. II, 8. Alexandros von Aphrodisea (ad Arist. meteorol. fol. 91, b.) giebt einen andern Grund für die Bitterkeit des Meeres, den er aber vielleicht nur aus dem Aristoteles, wo er ohne Namen steht, geschöpft hat.

Ordnung der Elemente, welche Diogenes Laertios nach dem Anaxagoras angiebt, die Erde unten, das Feuer oben und in der Mitte Luft und Wasser.

Hierbei zeigt sich auch im Einzelnen eine Aehnlichkeit mit der anaximandrischen Lehre, sie tritt aber noch mehr hervor in der Art, wie beide Philosophen sich die Entstehung lebendiger Wesen gedachten. Wir finden dieselbe Meinung beim Anaxagoras, wie beim Anaximandros, daß nemlich die Thiere anfangs im Feuchten entsprungen, und zwar aus einer Mischung des Feuchten, des Erdigen und des Warmen, also durch Einwirkung der Sonne auf die Erde, aber erst nachher sich untereinander fortgepflanzt hätten [159]) und überhaupt mochte sich hiernach Anaxagoras nur darin vom Anaximandros unterscheiden, daß er die Entstehung lebendiger Wesen aus den unorganischen Stoffen nicht für so schwer, als dieser, halten konnte, indem er dazu nur der Voraussetzung bedurfte, daß sich ein Theil des Geistes an das Körperliche anschlösse, um ihm als bewegende Seele zu dienen. Doch ist dabei nicht an eine Vermischung des Geistes mit dem Körper zu denken, aus schon erwähnten Gründen, wiewohl es

---

159) Diog. L. II, 9; Orig. phil. l. l.



ganz richtig gesagt ist, daß nach ihm der Geist von außen in den Körper eingehe [160].

Nachdem so die Elemente sich geordnet haben, die Erde und die Himmelskörper nach einem gewissen Systeme entstanden und auch gewisse zusammengesetztere, organische Bildungen, gleichsam zur Wohnung des Geistes hervorgegangen sind, beginnt nach Anaxagoras noch eine neue Umwälzung in der Weltordnung. Die Ueberlieferungen hierüber sind unbestimmt und dunkel. Er scheint sich den Himmel in Form eines Gewölbes gedacht zu haben, an welchem die Sterne sich anfangs in Kreisen bewegten, so daß der Polarstern gerade in der Mitte des Gewölbes sich drehte; nachher aber, nachdem alles seine Ordnung erhalten und die lebendigen Wesen entstanden wären, glaubte er, hätte die Ordnung der Sterne sich nach Mittag geneigt [161]. Und so nahm Anaxagoras auch noch andere Revolutionen unter den himmlischen Körpern an, welche aber von geringerer Bedeutung sind und nur zur Erklärung einzelner Phänomene, wie so genannter Mondsteine und Sternschnuppen, dienen [162]. Ob er aber

160) Stob. ecl. phys. I, p. 790. 161) Plut. de pl. phil. II, 8; Diog. L. II, 9. 162) Plut. Lysandr. l. l.; Diog. L. II, 9; Plut. de pl. ph. III, 2; Stob. ecl. phys. I, p. 580.



solche Veränderungen in der Welt gelehrt habe, nach welcher auch die Erde und das ganze System um sie herum zerstört werden sollte, also eine Zerstörung der Welt in seinem Sinne, und zwar, wie berichtet wird, durch das Feuer [163]), dieses ist sehr zweifelhaft, da Aristoteles berichtet, er habe die Weltbildung für ewig gehalten [164]). Wie aus dem Obigen erhellt, nahm er eine allmälig wachsende Gewalt des Feuers auf der Erde an, allein diese scheint durch den veränderten Stand der Gestirne aufgehoben zu sein und aus einer Aeußerung, die wegen ihrer Besonderheit Glauben verdient, mochte er sich ein nachher eingetretenes Wachsen des Meeres auf der Erde vorstellen. Denn er soll gesagt haben, die Berge bei Lampsakos würden einst Meer seyn, wenn nicht die Zeit mangelte [165]). Diese hinzugefügte Bedingung scheint aber doch wieder eine mögliche Veränderung des Weltsystems anzudeuten.

Die Einrichtung, welche Anaxagoras dem Weltgebäude zuschrieb, war folgende. In der Mitte der Welt schwebt die Erde, welcher ein platter, kreisförmiger Körper ist und als solcher auf der Luft schwebt. Denn die Luft wird durch die platte Form

163) Stob. ecl. phys. I, p. 414. 164) Phys. I, 4. 165) Diog. L. II, 10.

der Erde wie durch einen Deckel verschlossen und da kein leerer Ort ist, wo sie hinweichen könnte, so verhindert sie durch ihren Widerstand den Fall der Erde. Hierbei waren die oben erwähnten Gründe gegen den leeren Raum, die von dem Widerstande der Luft hergenommen sind, von Bedeutung [166]). Dabei führte aber Anaxagoras noch einen andern Grund für den mittlern Ort der Erde an, der ihm sowohl dafür gegolten zu haben scheint, warum die Erde diesen eingenommen, als warum sie ihn behalten habe und nicht tiefer falle. Da er nemlich einen kreisförmigen Wirbel als die Art der Bewegung ansah, durch welche der Geist das ganze Weltgebäude geordnet habe, so fand er in der Beobachtung, daß in solchen Wirbeln des Wassers und der Luft die schwerern und größern Körper in die Mitte getrieben werden, den Grund, weswegen die Erde anfangs diese Stelle eingenommen habe und sie behielte, da die Kraft des Wirbels die natürliche Wucht der Erde überwiege [167]). Daher ist dasjenige, was er den untern Theil der Welt nannte, eigentlich die Mitte derselben. Um die Erde

166) Arist. de cœlo II, 13; Simpl. de cœlo fol. 91, a; Diog. L. II, 8; Orig. phil. l. l. 167) Simpl. de cœlo fol. 91, a; 128, a; phys. fol. 87, b.

befinden sich in der Höhe des Aethers viele Gestirne, die durch das Feuer des Aethers ein eigenes Licht haben. Unter ihnen ist das größeste die Sonne, welche sich um die Erde bewegt und durch ihren Glanz die Sterne verdunkelt [168]). Tiefer schwebt der Mond, der kein eigenes Licht hat, sondern sein Licht von der Sonne bekommt, daher auch versinstert ist, wenn die Erde oder andere Körper zwischen die Sonne und den Mond treten [169]) und so werden auch noch andere dunkle, nicht sichtbare Körper zwischen der Erde und dem Monde erwähnt, wahrscheinlich deswegen nicht erleuchtet, weil sie zu weit entfernt sind von der feurigen Region des Aethers [170]). Die Natur des Mondes wird auf eine etwas seltsame Weise als eine Mischung des Feurigen und Finstern beschrieben, woher auch das sogenannte Gesicht des Mondes entstehe [171]). Doch muß man seine Zusammensetzung sich erdartig denken [172]), denn die Schriftsteller, welche uns von den Lehr-

---

168) Arist. meteorol. I, 8: hieraus muß erklärt werden, was Stobæus ecl. phys. I, p. 574, 576 und Plut. de pl. ph. III, 1 von der Milchstraße haben. 169) Stob. ecl. phys. I, p. 558, 564, der sich auf den Theophrast beruft; Plut. vit. Nic. c. 23. 170) Stob. l. l; Origen. phil. l. l., wo man ἡλίυ und σελήνης lesen muß. 171) Stob. l. l.; Plut. de pl. ph. II, 30. 172) Orig. phil. l. l.

sätzen der alten Philosophen dürftige Auszüge geliefert haben, erwähnen einstimmig, daß der Mond nach seiner Vorstellungsart, Gefilde, Berge und Thäler habe [173]). Diogenes Laertios setzt hinzu, daß er auch Wohnungen habe und daher ist es nicht unwahrscheinlich, daß das Bruchstück des Anaxagoras, welches Simplikios [174]) dafür anführt, daß er eine Sinnen- und eine Verstandes-Welt unterschieden habe, sich auf das Bewohntsein des Mondes oder anderer Weltkörper bezieht. Denn in diesem Bruchstücke wird von Menschen an andern Orten, also wohl nicht auf der Erde, gesprochen, welche umgeben von einer Thier- und Pflanzen-Welt, einen ähnlichen Zustand, wie wir, genießen, Sonne, Mond und Erde haben; aber „die Geschwindigkeit derselben gleicht in keinem Stücke der Geschwindigkeit der Dinge, welche jetzt unter den Menschen sind, sondern ist auf alle Weise vielmal mehr schnell" [175]). Hieraus, wie man dies auch mit der Vorstellung

---

173) Diog. L. II, 8; Stob. ecl. phys. p. 550; Orig. phil. l. l.; Plut. de pl. ph. II, 25; den letztern schreibt Theodoretos (græc. aff. cur. IV, p. 531.) verwechselt aber den Mond mit der Sonne. 174) Phys. fol. 8, a; fol. 33, b. 175) Doch ist es möglich, daß das Letztere, wiewohl es Simplikios auch auf den Zustand der Menschen bezieht, nur auf die Bewegung der zuerst abgesonderten Himmelskörper gehn sollte.

des Anaxagoras von der Welt in Verbindung bringen möge, läßt sich doch wohl so viel mit Gewißheit annehmen, daß er noch andere Weltkörper sich als bewohnt gedacht habe, welches mit seinen obersten Grundsätzen insofern stimmt, als ihn diese darauf führen mußten, das Gebiet des vernünftigen so weit, als möglich, auszudehnen; daß er aber demohngeachtet nur von einer Welt sprach, nicht nach dem Sprachgebrauche des Anaximandros, beweist eine größere Ausbildung seines Begriffs von der Welt, welcher gemäß er alles zu einer Welt zog, was durch das gemeinschaftliche Band der über alles sich erstreckenden Wechselwirkung verbunden ist.

Auf ähnliche Weise, auf die Natur des Aethers, der Luft, des Wassers und der Erde und auf die kreisende Bewegung sich beziehend, leitete Anaxagoras auch noch andere Erscheinungen ab, wie Donner, Blitz, Regen, Regenbogen, Verdoppelung der Sonne, Erdbeben und anderes. Doch steht dies in geringer oder gar keiner Beziehung mit seinen philosophischen Lehren. Dagegen sind uns seine Lehren über die Natur der einzelnen Wesen, der Thiere und der Pflanzen von größerer Wichtigkeit. Wie die Thiere aus der Erde durch den Einfluß der Sonne entstehen, ist schon oben gesagt; eben so ist aber auch die Sonne der Vater aller Pflanzen und die Erde

die

die Mutter, indem diese ihnen die Feuchtigkeit dar-reicht [176]). Doch schließt dies eine Einwirkung der Luft und des Wassers zur Erzeugung der Pflanzen nicht aus [177]) und so scheint er sich zu ihrer Her-vorbringung ein Zusammenwirken aller Elemente ge-dacht zu haben, dessen Spur auch bei der Erzeu-gung der Thiere bemerkt werden konnte [178]). Hier-aus kann man erkennen, welche Rolle die Elemente in dieser Weltbildung spielen, nicht als einfache, sondern als zusammengesetzte Körper.

Auf die philosophische Lehre des Anaxagoras deutet vorzüglich das hin, was von dem Wesen der Pflanzen gesagt wird. Schon oben ist erwähnt, daß diese Lehre daranf führen mußte, das Gebiet des Lebenden und Beseelten, welches unter der un-mittelbaren Herrschaft des Geistes steht, weiter aus-gebreitet zu denken, als es der gewöhnlichen Mei-nung nach ist. Dies zeigt sich darin, daß er die Pflanzen für in der Erde wurzelnde lebendige Wesen

---

176) Arist. de plant. I, 2. 177) Theophrast. hist. plant. III, 1. 178) In den oben angeführten Stellen ist die Luft nicht erwähnt; man findet sie aber Arist. de respirat. c. 2.; vergl. Michael. Ephes. ad h. l. fol. 164, b. Die Luft entsteht dadurch im Munde, daß das Wasser (dies muß man im verderbten Text suppliren) bewegt wird (ταράττε-

hielt (ζῶα ἔγγεια) [179], ihnen Athem, Bewegung aus Begierde, Empfindung, Schmerz und Freude, ja selbst Geist und Erkenntniß zuschrieb und dies aus dem Verlieren ihrer Blätter und ihrem Wachsthume und wahrscheinlich noch andern Erscheinungen ihres Lebens ableitete [180]. Eben diesen Geist schrieb er natürlich auch den Thieren zu, als noch vollkommneren Geschöpfen als den Pflanzen und weil er alles, was Seele hat, als beherrscht vom Geiste betrachtete. Es ist aber zweifelhaft, welchen Vorzug er dem Geiste des Menschen vor dem Geiste der Thiere zuschrieb [181]. Nach seiner Lehre war der Geist überall derselbe, sowohl der größere, als der kleinere [182] (eine merkwürdige Abweichung von Diogenes von Apollonia) und daher konnte er auch die Verschiedenheit zwischen den Wirkungen des Geistes im Menschen, den Thieren und Pflanzen auch nur in der Verschiedenheit der Werkzeuge finden, welcher sich der Geist in diesen verschiedenen Wesen bedient. Dies führte ihn zu der Lehre, daß der Mensch das

---

ται); also Scheidung durch Bewegung. 179) Plut. quaest. nat. I init. 180) Arist. de plant. I, 1 et 2. 181) Die Unterscheidung der Peripatetiker zwischen thätigem und leidendem Verstande ist offenbar nicht am rechten Ort, wie sie dem Anaxagoras zugeschrieben wird; Plut. de pl. ph. V, 20. 182) Ap. Simpl. phys. 33, b.

verständigste Thier sei, weil er Hände habe [183]) und vermöge dieser ausgezeichneten Organisation habe er Erfahrung, Gedächtniß und Weisheit und Kunst und könne die Thiere zu seinem Nutzen gebrauchen [184]).

Die Zusammenstellung der wichtigsten Meinungen des Anaxagoras über die Naturerscheinungen kann uns eine klarere Einsicht geben über die Rolle, welche der Geist in seiner Naturlehre spielte. Er erscheint hiernach nicht nur als die Ursache der ersten Bewegung und des Anfangs der Weltbildung, sondern auch als eingreifend in die Anordnung des Weltalls. Denn die kreisartige Bewegung des Himmels, durch welche alle Gestirne geordnet und die Erde in ihrer Mitte festgestellt worden, ist sein Werk und eben so das Wachsen der Pflanzen, die willkürliche Bewegung und die übrigen Erscheinungen an den lebendigen Wesen, zu welchen er alles Organische gezählt haben mag. Aber es ist merkwürdig, daß er zwischen der Bewegung der lebendigen Wesen und der der Himmelskörper einen Unterschied machte und dieser nicht eine so unmittelbare Beziehung zu dem Geiste gab, als jener. Denn

---

183) Arist. de part. anim. IV, 10; Plut. de frat. am. c. 2, p. 951. 184) Plut. l. l.; de fortun. c. 6, p. 267.

sie werden nicht unmittelbar vom Geiste besessen und bewegt, wie alles Lebendige, sondern die allgemeine Bewegung des Himmels ist auch die Ursache ihrer Bewegung [185]). Hieraus ist zugleich offenbar, daß die Gestirne nach anaxagorischer Lehre mit Recht von Platon [186]) unbeseelte Körper genannt werden. Die Bewegung des Himmels oder der im Kreis herum-bewegte Aether [187]) stand aber doch unmittelbar unter der Obhut des Geistes, ja Anaxagoras mußte diese Bewegung als die allgemeinste Wirkung des Geistes betrachten, indem er den Lauf der Gestirne als den würdigsten Gegenstand unserer Betrachtung verkündete, und doch finden wir nirgends eine Spur, daß er dem Aether oder Himmel Leben zugeschrieben hätte.

Es ist hier eine wichtige Lücke in unserer Kenntniß von der anaxagorischen Lehre. Wenn Anaxagoras sich nur irgendwie das Verhältniß des Geistes zur bewegten Masse aufzuhellen suchte, so mußte er bestimmen, worin der Unterschied liege zwischen der Verbindung des Geistes mit den Dingen, welche diesen Leben mittheilt und der, welche nicht, obgleich der Geist diese unmittelbar bewegt und erkennt, eben so gut wie

185) Plut. vita Lysandr. c. 12. 186) De legg. l. I. 187) Κυκλοφορικὸν σῶμα Alex. Aphrod. ad meteorol. Ar. fol. 111, b.

jene. Man sollte fast vermuthen, daß er dies gethan habe und, weiter gehend, daß er die Fähigkeit zu athmen als die nothwendige Bedingung des Lebens angegeben habe. Zu dieser Vermuthung führen uns zunächst alle die Stellen, welche behaupten, daß er die Seele, die Lebenskraft, gemischt habe aus Körperlichem und Unkörperlichem [188]), dann aber auch die, welche die Seele für luftartig ausgeben [189]) und die, welche von allem Lebendigen sagen, daß es athme und so von den Pflanzen besonders [190]). Doch müssen wir noch einmal erinnern, daß in den zuerst angeführten Stellen ein Misverständniß nicht zu verkennen ist; Anaxagoras konnte ohne seinen eigenen Worten auf das gröbste zu widersprechen, keine Vermischung des Geistes mit dem Körper annehmen und so wie er seinen Grundsatz, daß der Geist, größer oder kleiner, immer derselbe sei, auch bei den Grundunterschieden der lebendigen Wesen festzuhalten suchte, indem er solche aus der Verschiedenheit der Organisationen ableitete, so wird er auch bei diesem Unterschiede zwischen Belebtem und Unbelebtem sich durch die Verschiedenheit der Organisation geholfen haben.

188) Simpl. ad Ar. de anim. fol. 7, b; Tertullian. de anim. c. 12. 189) Plut. de plac. phil. IV, 3; Stob. ecl. phys. I, p. 796. 190) Aristot. de respirat. c. 2; de plant. I, 2.

Ferner kann auch bei der Betrachtung der einzelnen Lehren des Anaxagoras leicht bemerkt werden, daß er in den meisten derselben vorzüglich von der Beobachtung ausgegangen sei und sie also mit den philosophischen Grundsätzen seiner Lehre in keiner Verbindung stehn können. Dies liegt nothwendig in diesen philosophischen Grundsätzen selbst oder in der Art, wie sie Anaxagoras aufgefaßt hatte. Denn was den Geist als das eine Prinzip der Naturerscheinung betrifft, so war seine ordnende Kraft vom Anaxagoras nur im Allgemeinen und unbestimmt aufgefaßt, auch nicht an irgend einen verwandten Begriff geknüpft, wie bei den Pythagoreern an den Zahlen und der musikalischen Harmonie, und er konnte daher auch zu keinem bestimmten Gesetze in der Naturforschung dienen. Anaxagoras ist hierin mit den Physikotheologen der neuern Zeit zu vergleichen, welche auch nur in den beobachteten Gesetzen des All die Weisheit und Güte des Schöpfers bewundern konnten, wiewohl er wenigstens von dem Fehler frei gewesen zu sein scheint, nach welchem man alles auf den irdischen Nutzen der Menschen bezieht. Das zweite Princip des Anaxagoras, die Homöomerien, waren eben so wenig geschickt, ein von der Beobachtung unabhängiges Gesetz der Naturbetrachtung zu gewähren; denn ihr Begriff, wie

schon oben gezeigt, war an sich unbestimmt und erhielt selbst erst von der Betrachtung der lebendigen Wesen und ihrer Bestandtheile eine größere Anschaulichkeit, die jedoch immer in der unbestimmten Unendlichkeit verschwamm.

Es bleibt uns noch übrig, einige Angaben der Alten zu untersuchen, welche dem Anaxagoras solche Lehren zuschreiben, die nach der Eintheilung der Philosophie bei den Alten zu dem logischen oder dialektischen Theile gehören. Schon oben ist von einer solchen beim Aristoteles und seinen Auslegern gesprochen worden, welche dem Anaxagoras eine offenbar sophistische Ansicht des Wissens zuschreibt, die aber mit gerechtem Grunde als eine nicht einmal richtige Folgerung aus seinen Grundsätzen aus dem Verzeichniß der anaxagorischen Lehren ausgestrichen werden konnte. Hierdurch mistrauisch gemacht, könnte man leicht versucht werden, auch gegen einen mündlichen Ausspruch des Anaxagoras, den Aristoteles in demselben Sinne mit jener Folgerung anführt [191]), Zweifel zu hegen, wenn er nicht einer mildern Deutung fähig wäre, als ihm Aristoteles giebt. Unser Philosoph nemlich, wird erzählt, habe gegen einige seiner Freunde geäußert, daß

191) Metaph. III, 5.

ihnen die Dinge das sein würden, wofür sie dieselben aufnähmen. Eine solche Aeußerung, aus dem Zusammenhange der Rede gerissen, muß natürlich der Zweideutigkeit Raum geben und diese ist einer mehrfachen Deutung fähig, je nachdem man das „auffassen" stärker hervorhebt, oder auf das „Ihnen" den Ton legt oder endlich die Bedeutung des Wortes „die Dinge" (τὰ ὄντα) bestimmt. Wählt man das Erstere, so kommt freilich der sophistische Sinn heraus, welchen Aristoteles darin findet, den man aber dem ernsten Forscher nach Wahrheit nicht zutrauen darf. Auf die zweite von den angezeigten Arten genommen, kann der Ausspruch bedeuten, daß die auffassende Wahrnehmung der Dinge die Wirkung sei, welche die Dinge selbst auf den Wahrnehmenden ausüben. Will man endlich unter den Dingen die verschiedenen Mischungen der Urstoffe verstehn, so kann man auch annehmen, er habe sagen wollen, daß da in allen diesen Dingen alles gemischt sei, die Wahrnehmung, die auch nur etwas von dieser Mischung aufnehme, doch ein wirklich Daseiendes erfasse, nur mit Uebergehung der nicht aufgefaßten Bestandtheile der Mischung. So genommen würde dieser Satz auch in der Verbindung mit der Lehre von der unendlichen Mischung der Dinge stehn, welche Aristoteles andeutet. Ob jedoch diese

letztere Erklärung die richtige sei, läßt sich nicht bestimmen, da sich auch sonst noch andere vorstellen lassen, je nachdem man den Zweck der Unterredung und die Personen, mit welchen sie gehalten wurde, voraussetzt.

Bei aller dieser Unbestimmtheit zeigt uns jener Ausspruch doch, daß Anaxagoras sich mit dem dialektischen Theile der Philosophie beschäftigt habe und wenigstens von seinen physischen Lehren aus auch das Gebiet des menschlichen Erkennens betrachtete, welches um so wahrscheinlicher ist, je näher die Zeit stand, in welcher die sophistischen Untersuchungen über das menschliche Erkennen beginnen sollten. Durch diese Betrachtungen erhält das, was wir über dialektische Sätze des Anaxagoras bei einem sonst in diesem Felde nicht sehr zuverlässigem Schriftsteller, dem Sextos Empirikos, finden, Wahrscheinlichkeit, wenn es auch nicht in den bestimmten logischen Ausdrücken, in welchen es angeführt wird, vom Anaxagoras ist vorgetragen worden. Schon oben wurde gezeigt, daß Anaxagoras, obgleich er die Eigenschaften der Homöomerien aus der Wahrnehmung hernahm, doch die Empfindungen, welche wir von den Dingen haben, nicht für untrüglich hielt, noch halten konnte und daß hiervon sein paradoxer Satz über die Farbe des Schnees zeugte. Dies

faßt Sextos Empirikos [192]) in den allgemeinen Satz zusammen, daß wir nicht fähig sind wegen der Schwäche der Wahrnehmungen das Wahre zu unterscheiden, und er führt dafür an, daß Anaxagoras, dies zu beweisen, sich auf die allmälige, nicht unterscheidbare Verwandlung der Farben berufen habe, wenn wir tropfenweise eine in die andere gießen. Dies konnte allerdings dem Anaxagoras dazu dienen, die unendliche, nicht wahrnehmbare Mischung in der Zusammensetzung der Homöomerien zu zeigen. Hierin liegt auch wahrscheinlich der wissenschaftliche Grund einer allgemeinen und unbestimmten, auch wohl rednerisch ausgeschmückten Klage über die Beschränktheit unseres Wissens und Lebens, welche Cicero dem Anaxagoras in den Mund legt und Lactantius ihm nachspricht, die aber, im wissenschaftlichen Sinne genommen, unsern Philosophen zu einem Skeptiker machen würde [193]).

---

192) Adv. Math. VII, 90: ich kann mich nicht überreden, daß die von Fabricius ausgezeichneten Worte die eigenen Worte des Anaxagoras sind; sollte man sie des Anführungswortes wegen doch dafür halten wollen, so möchte ich rathen, für ἀφαυρότητος das bezeichnendere ἀμαυρότητος zu lesen. 193) Cicer. acad. I, 13; Lactant. institut. christ. III, 28; wenn man das nihil sciri posse streng nimmt, so ist die folgende Klage über die Kürze des Lebens in

Aus einer andern Stelle des Cicero [194]) würde man schließen können, daß Anaxagoras das Sein und das Scheinen unterschieden habe: der Schnee scheine zwar weiß, sei es aber nicht und jener Schein könne sogar durch die Gewißheit der Erkenntniß überwunden werden. Diesen Gegensatz, den er wohl nicht so bestimmt faßte, sondern nur im Offenbarsein der meisten Theile und in dem Verborgensein der geringern Theile der Mischung [195]) fand, schreibt ihm auch Sextos zu und verbindet damit die Bedeutung, welche dem Anaxagoras die Wahrnehmung für die Erkenntniß der Wahrheit habe. Denn, sagt er [196]), Anaxagoras nennt die Erscheinungen das Kennzeichen, daß wir das Unbekannte richtig erkannt haben, so daß hiernach Anaxagoras gemeint haben müßte, wenn wir irgend einen Begriff gefaßt hät-

---

Beziehung auf das Wissen ganz unnütz. 194) Ib. II, 31. 195) Simpl. ad Ar. ph. fol. 33, b. 196) Adv. Math. VII, 140. Sextos spricht, als wenn er aus dem Demokritberichtete und doch führt er die Meinung des Demokrit selbst nach dem Diotimos, einem Stoiker zur Zeit des Epikur (Diog. L. X, 3.) an. Der Sinn der Stelle beim Sextos wird erklärt aus einer Stelle desselben Schriftstellers adv. Math. VII, 213; darnach sind die Bemerkungen Tennemanns gegen diese Stelle (Gesch. der Phil. 1 Thl. S. 290) zu berichtigen.

ten, so würde die Wahrheit desselben am besten erkannt aus der Uebereinstimmung des Gedachten mit der nachher verglichenen Wahrnehmung. Wenn aber auch hiernach Anaxagoras sowohl die Dunkelheit der Erkenntniß durch die Sinne anerkannte, als auch ihnen nur eine spätere Hülfsleistung zu dem Erkennen der Wahrheit zugestand (Lehren, zu welchen er leicht durch seine Naturansicht geführt werden konnte), so scheint es doch nur eine Folgerung des Sextos zu sein, daß er die Vernunft (λόγος) als die Erkenntnißquelle der Wahrheit aufgestellt habe [197].

VII.

Zu der Reihe der Jonischen Philosophen wird gewöhnlich noch ein gewisser Archelaos, Sohn des Apollodoros oder des Mydon [1]), gezogen. Ueber ihn aber herrscht große Dunkelheit und er scheint nur unbedeutend gewesen zu sein, da weder Platon, noch Aristoteles seiner erwähnen. Die erste Spur, daß er als Philosoph beachtet wurde, finden wir darin, daß der fleißige Theophrastos, so wie über viele frühere Philosophen, so auch über ihn ein eige-

---

197) Sext. adv. Math. VII, 91. — 1) Diog. L. II, 16.

nes Buch verfaßte [2]). Selbst sein Vaterland ist nicht völlig gewiß, denn von einigen wird er ein Milesier genannt, von den meisten aber ein Athenienser [3]). Wenn wir die gewöhnliche Meinung annehmen, so müssen wir ihn als den Beweis ansehn, daß in den Atheniensern sich das Streben nach Philosophie zu regen anfing, angefacht durch die frühern Versuche der Jonier und zuerst mehr leidend und aufnehmend, als thätig und hervorbringend. So schildert uns Simplikios den Archelaos, daß er zwar versuche in der Entstehung der Welt und andern Dingen etwas Eigenes zu geben, aber dieselben Principien annehme, wie Anaxagoras [4]), und viele andere fügen Aehnliches zu dem Berichte hinzu, daß er den Anaxagoras zum Lehrer gehabt habe [5]). Sehr unwahrscheinlich ist die Sage, daß Sokrates sein Schüler gewesen, denn in diesem Falle würden ihn wohl Platon und Aristoteles nicht mit Stillschweigen übergangen haben; auch spricht Simplikios vorsichtig nur von einem Umgange des Sokrates mit ihm [6]). Eben so wenig darf man

2) Diog. L. V, 42. 3) Diog. L. II, 16; Plut. de pl. phil. I, 3; Simpl. phys. fol. 6, b. etc. 4) Ad Arist.phys. fol. 7, a. 5) August. de civ. D. VIII, 2; Orig. phil. c. 9. 6) Ibid. fol. 6, b.



der Ueberlieferung trauen, daß er zuerst zu Lampsakos, nachher zu Athen eine Schule gehalten habe [7], wiewohl das letztere viele bestätigen, doch nur unkundige und bestochene Zeugen, begierig eine Reihenfolge der Joaischen Schule bis auf Sokrates herabzuführen.

Nicht größere Uebereinstimmung zeigen die alten Schriftsteller über die Lehre des Archelaos, als über seine Lebensumstände und es würde vergeblich sein, irgend etwas bestimmtes und sicheres darüber auszumitteln, wenn man sich nicht an die allgemein anerkannte Thatsache halten will, daß Archelaos ein Schüler des Anaxagoras gewesen sei und, wie die meisten hinzusetzen, ihm in seinen Grundansichten gefolgt sei [8]. Man muß ihm also die Lehre von den Homöomerien und vom Geiste, dem Beweger des Alls, zuschreiben, wiewohl viele Angaben dagegen sprechen. Von diesen könnte man noch vielleicht die Bemerkung des angeblichen Origenes [9],

---

7) Euseb. præp. ev. X, 14. 8) Simpl. phys. fol. 7, a; Alex. Aphrodis. περὶ μίξεως fol. 142, b; Clem. Alex. coh. ad gent. V, p. 57.; August. l. l.; Orig. phil. l. l. Auch sonst werden die Lehren des Archelaos mit denen des Anaxagoras verbunden; so von Diokles (beim Diog. L. X, 12.), dem Verfasser einer kurzen Abhandlung über die Philosophen, Diog. L. VII, 48. 9) l. l.

daß er den Geist als ursprünglich gemischt angesehn habe, für richtig halten, wenn man annähme, er sei von den Gründen des Anaxagoras für die Getrenntheit des Geistes von allen Dingen nicht völlig überzeugt worden und habe den Geist seines Lehrers, wie es unbehülflichen Schülern zu gehn pflegt, nicht richtig aufgefaßt; hiermit könnte man sodann auch die Angabe des Stobäos in Verbindung bringen, daß er die Luft und den Geist für Gott gehalten habe [10]), voraussetzend, daß eben die ursprüngliche Mischung des Geistes Luft sei. Ferner würde mit diesen Annahmen stimmen, daß nach einigen Archelaos die unendliche Luft für das Urwesen hielt und aus der Verdichtung und Verdünnung derselben die übrigen Elemente und die Welt entstehen ließ [11]); allein wenn man soviel nachgegeben hätte, so würde man auch bekennen müssen, daß sich dem Archelaos unter den Händen die Lehre des Anaxagoras ganz verwandelt habe und daß Simplikios und die übrigen ganz mit Unrecht sagen, jener bediene sich derselben Urwesen wie dieser. Noch weniger wird die angegebene Erklärungsweise befriedigen, wenn man sieht, daß in der angeführten Stelle des Stobäos

---

10) Ecl. phys. I, p. 56. 11) Sextus Emp. adv. Math. IX, 359; Plut. de pl. ph. I, 3; Stob. ecl. ph. I, p. 298.



hinzugesetzt wird, der Geist sei nicht weltbildend, denn dies heißt ganz der Theorie des Anaxagoras widersprechen. Daher muß man auch die Angabe des Diogenes Laertios [12]), daß er zwei Ursachen der Entstehung angenommen habe, das Warme und das Kalte, für ein Misverständniß halten, dessen Grund wir beim falschen Origenes finden. Denn bei diesem heißt es, die Anfänge [13]) der Bewegung wären die Absonderung des Warmen und Kalten von einander [14]) und das Warme (der Aether) werde bewegt, das Kalte aber (die Mischung der Erde, des Wassers und der Luft) ruhe. Aehnliche Irrungen mögen den übrigen Angaben, die ihm andere Urwesen zuschreiben, als Anaxagoras gebrauchte, zum Grunde liegen.

Das Uebrige, was uns beim Diogenes Laertios, dem falschen Origenes und dem Stobäos [15]) über die besondern Meinungen des Archelaos erzählt wird, stimmt,

---

12) l. l. 13) ἀρχὰς, in einem andern Sinne als bei den andern Joniern, die Veranlassung zum Misverständnisse. 14) Der sehr verderbte Text des Origenes verlangt mehrere Aenderungen; ich schlage folgende vor: für ἀποκρίνεσθαι l. τὸ ἀποκρίνεσθαι; f. ἐν τῷ κατὰ μέρος l. ἐν τῷ κάτω μέρει; f. καὶ τῶν σωμάτων ὅσῳ l. καὶ τῷ σώματι ὁμοίως. 15) Diog. L. l. l.; orig. l. l.; Stob. ecl. phys. I, p. 510; 592.

stimmt, wenige Zusätze ausgenommen, mit der Lehre des Anaxagoras überein. Zu Anfange war nur Wasser und Feuer geschieden und das letztere auf das erstere einwirkend, brachte die Erde hervor und die Luft, von welchen die Erde durch die Luft, die Luft aber durch die Umkreisung des Feuers gehalten wird. Der Geist ist auf gleiche Weise in allen Lebenden und ein jedes bedient sich des Körpers auf gleiche Weise, das eine langsamer das andere schneller [16]). Die lebendigen Wesen entstehen zuerst durch die Erwärmung der Erde im untern Theile der Welt und viele und ungleiche Geschöpfe erscheinen, wo das Warme und das Kalte gemischt werden, alle dieselbe Nahrung habend. Denn sie nähren sich von dem Schlamm, welcher der Milch zu vergleichen ist, dauern aber nur kurze Zeit und pflanzen sich nicht selbst fort. Später erst erhalten sie ihre Entstehung aus einander und die Menschen scheiden sich von den andern und stellen Anführer und Gesetze und Künste und Städte und andere Dinge auf.

Hieran möchte sich dasjenige anschließen, was als die Ethik des Archelaos angesehn wird [17]).

16) Orig. phil. l. l. nach der angegebenen Veränderung der Lesart. 17) Diog. L. II, 16; Sext. Emp. adv. Math. VII, 14.

In der Annäherung zur Ethik erkennen wir den attischen Geist; aber wenn wir das, was als sein ethischer Grundsatz angeführt wird, nach der spätern Sprachweise der Philosophen erklären sollen, so würde sich darin zugleich eine Annäherung an das sophistische Zeitalter offenbaren. Denn sein Grundsatz soll gewesen sein, Gerechtes und Schimpfliches sei nicht von Natur, sondern nach Uebereinkunft (νόμῳ) [18]. Doch kann man den Gegensatz nach dem Systeme des Archelaos auch wohl in einem andern Sinne nehmen. Ihm mußte nemlich, wie dem Empedokles [19], die Natur der Dinge nichts sein, als die besondere und eigenthümliche Mischung, die in ihnen ist; diese Mischung aber konnte er, als eine Wirkung des Geistes, eine Vertheilung (νόμος) nennen und in diesem Sinne auch sagen, daß Gerechtes und Schimpfliches nicht von Natur, sondern nur durch Vertheilung sei. Ob er in diesem oder in dem Sinne der Sophisten jenen Grundsatz genommen habe, läßt sich bei dem Dunkel, das über dem Charakter seiner Lehre schwebt, nicht entscheiden.

---

18) Diog. L, II, 16. 19) V. 105 — 108 der Sturzischen Sammlung.

VIII.

Mit dem Archelaos schloß man den Kreis der Jonischen Schule, um an seinen vermeinten Schüler Sokrates die attische Philosophie anzuknüpfen, welche sich ausbildete, nachdem durch die Verderbniß der frühern Denkweisen, welches sich in den Sophisten zeigt, eine Umwandlung der Philosophie nothwendig vorbereitet worden war. Es sind jedoch noch einige andere ältere Philosophen, welche sich überwiegend mit Physik beschäftigten und von welchen es zweifelhaft scheinen möchte, ob sie nicht mit der jonischen Schule in Verbindung standen, obgleich eine solche von den alten Schriftstellern nicht ausdrücklich ist angegeben worden. Zu diesen gehört Empedokles, der mit Unrecht zu den Pythagoreern gezogen worden ist und in manchen Lehren Aehnlichkeit mit dem Anaxagoras hat. Doch ist schon anderswo [1]) gezeigt worden, daß andere, äußere und innere Merkmale es erfordern, ihn als Ausbilder der eleatischen Physik zu betrachten. Hier mag es daher genügen, im Allgemeinen von den äußeren Beweisen die Verwandtschaft des Vaterlandes und den poetischen Vortrag anzuführen, aus der

---

1) in meiner Abhandlung: über die philosophische Lehre des Empedokles, in Wolfs literarischen Analekten 4tes Stück.

Zahl der innern aber zu erinnern, daß er mit den Eleaten gemein hatte den Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit, zwischen vollkommener und unvollkommener Erkenntniß, die Zertheilung der Elemente und die mechanische Zusammensetzung der Dinge durch entgegengesetzte Kräfte, durch Liebe und Haß. In allen diesen wesentlichen Punkten seiner Lehre entfernte er sich von den Joniern und außerdem noch in andern, wie in seiner mystischen Ansicht und in der Aufsuchung von Verhältnissen in der Zusammensetzung der Dinge.

Außer diesen Philosophen verdienen hier noch die Atomistiker eine Erwähnung, Leukippos und Demokritos, deren Meinungen schwer von einander getrennt werden können. Denn was von dem erstern gesagt wird, hören wir gemeiniglich auch von dem andern und etwas Besonderes, was jenem eigenthümlich zugehörte, herauszufinden, möchte schwer sein; überdies ist Vaterland und Zeitalter desselben ungewiß, denn daß er der Lehrer des Demokrit auf andere Weise, als durch Schriften oder Ueberlieferung gewesen sei, ist nicht hinlänglich zu erweisen. Daher wird es erlaubt sein, nur vom Demokrit zu untersuchen, inwiefern er in der Geschichte der ionischen Philosophie einen Platz verdiene oder nicht. Demokrit stammte aus Abdera, einer thrakischen

Stadt, welche die jonischen Tejer, von der persischen Herrschaft aus Asien vertrieben, besetzt hatten [2]). Dem Stamme nach also gehört er den Joniern an und die Verwandtschaft seiner Gesinnung mit den ionischen Philosophen zeigt sich in seiner überwiegenden Neigung zur Physik, welche er ebenfalls auf Speculation und Beobachtung zu gründen suchte. Aber wir können in seinem Charakter und in seiner Philosophie nur sophistische Verderbniß erkennen und müssen ihn daher zu der Periode des Uebergangs aus der frühern griechischen Wissenschaft in die attische Philosophie rechnen, welche man gewöhnlich durch den Namen des Zeitalters der Sophisten bezeichnet. Aus dem weitläuftigen Verzeichniß seiner Schriften beim Diogenes Laertios [3]) sieht man, daß er ein vielschreibender Gelehrter war, für die Verbreitung von historischen, mathematischen und andern Kenntnissen gewiß nicht ohne Verdienst. Aber diese Kenntnisse hatten ihn mit einer eiteln Pralerei erfüllet, welche von jedem echten Philosophen fern ist und mit der noch eitleren und überdieß gewinnsüchtigen Pralerei der Sophisten verglichen werden kann [4]). Diese äußere Anzeichen

2) Herodot. I, 168. 3) IX, 46—49. 4) Vergl. seine eigenen Worte b. Euseb. præp. ev. X, 4; Clem. Alex. strom. I, 15, p. 356. Cicer. acad. II, 23.



werden durch den innern Charakter seiner Lehre bestätigt; denn auch in dieser zeigt sich das Sophistische in allen Zweigen, die er bearbeitet hat. In der Physik ist durch die atomistische Lehre alle Einheit und Innerlichkeit, das Wesen der philosophischen Erkenntniß, aufgehoben, an die Stelle des natürlichen Gesetzes und des wirkenden Zusammenhangs sind der Zufall und das Leere, an die Stelle der von innern Wesen zeugenden Eigenschaften die bloße und nackte Grenze der Figur getreten, beides bezeugend, daß hier nichts Wirkliches zu suchen sei, sondern nur Verneinungen [5]). In der Ethik schmückte sich Demokrit auf sophistische Weise mit schönen Worten, indem er als den Zweck des vernünftigen Lebens Harmonie und Ruhe der Seele angab [6]) und darin wurde er durch einen begierdelosen Sinn unterstützt, aber diese Ruhe der Seele ist nicht bloß physisch gedacht [7]), sondern auch ganz negativ, bloß die Entfernung alles Unangenehmen und Störenden bezweckend, weswegen er sogar Ehe und elterliches Verhältniß verwirft [8]). In der

5) Simpl. in Ar. phys. fol. 7, a; Euseb. præp. ev. XIV, 3: freilich konnte Demokrit auch von einer Nothwendigkeit sprechen, aber von einer blinden und richtig ist hierüber die Angabe Plut. de pl. phil. II, 3. 6) S. die Fragmente beim Stobäos. 7) Arist. met. XIII, 4. 8) Clem.

Dialektik macht seine Lehre das Erkennen zu einem bloß Aeußerlichen, indem er es von Ausflüssen aus den Dingen, die sich dem Erkennenden mittheilen, ableitet. Schwer ist es hiermit den Unterschied zwischen dunkler und heller Erkenntniß, welchen er machte, in Verbindung zu bringen, aber er scheint unter der hellen Erkenntniß nur die Verneinung der sinnlichen Eindrücke, die nach ihm keine Realität haben, zu verstehn, weswegen er die Erkenntniß überhaupt leugnete, also auch wieder nur etwas Negatives [9]). Nach dieser Betrachtung der Hauptzüge seiner Lehre wird es wohl nicht zu tadeln sein, wenn wir hier seine Lehre übergehn und ihr ihren Platz in der Geschichte der Sophisten anweisen.

Nachdem wir so das Gebiet unserer Geschichte beschrieben und begrenzt haben, wird es der Mühe verlohnen, noch einen Blick auf die wichtigsten Erfolge unserer Untersuchung zurückzuwerfen und das, was durch mancherlei mühsame Untersuchungen auseinander gehalten wurde, in einem kurzen Ueberblick zusammenzufassen.

Indem wir hier nun zuerst eines Irthums gedenken, welcher lange Zeit die richtige Ansicht der

---

Alex. strom. II, 23 p. 503. 9) Arist. met. IV, 5; Sext. Emp. adv. Math. IX, 19; VII, 136 — 138; Diog. L. IX, 72.

ionischen Philosophie verwirrt hat, wollen wir uns die Bahn brechen, demselben Gange der Geschichte zu folgen, den wir früher betreten haben. Nach der ausführlichen Auseinandersetzung der Lehren aller ionischen Philosophen wird man wohl nicht länger anstehn, die Folge der ionischen Schule, welche von spätern Alten gewöhnlich angegeben wird [10]), aber schon von mehreren Neuern bezweifelt worden ist, zu verwerfen. Man wird dagegen eine Verwandtschaft der Lehre allerdings anerkennen zwischen Thales, Anaximenes, Diogenes, ja selbst Heraklitos, und dagegen zwischen Anaximandros, Anaxagoras und Archelaos, die sich jedoch nicht in einer solchen philosophischen Schule, wie die spätern Zeiten sie sahen, fortpflanzte und wenn man eine solche Art der Verwandschaft zuläßt, so wird man auch die Befugniß anerkennen, aus den bekannten Gliedern der Reihe einiges Licht zu borgen für die dunklern Stellen.

Ziem=

10) Platon und Aristoteles wissen nichts davon; es wäre eine interessante Untersuchung, von wem diese Sage ausgebildet worden sei; aller Wahrscheinlichkeit nach von alexandrinischen oder pergamenischen Gelehrten; bei Theophrast finden wir noch mehrere Angaben, die ihr entgegenlaufen; Cicero hat sie schon vor Augen.

Ziemlich allgemein war die Ahndung durch das ganze griechische Volk, daß durch alle Formen der Natur, selbst die starren, eine belebende Seele dringe und in ihnen wohne. Diese Ahndung suchte Thales wissenschaftlich festzuhalten und aus ihr wuchs ihm die Ueberzeugung, daß alles voller Seele, voller Dämonen sei. Zu dieser so belebten Welt dachte er sich einen Anfang und betrachtete ihn nicht anders, als er auch die Anfänge aller einzelnen lebenden Wesen sah, als einen Saamen, feuchter Natur, daher er ihn für das Wasser hielt. Noch deutlicher vielleicht, aber auch roher, da es in späterer Zeit gedacht wurde, trat dies in der Vorstellungsart des Hippon hervor.

Nicht weniger war Anaximenes von der Ahndung eines allgemeinen Lebens der Natur durchdrungen. Dies faßte er aber unter dem Begriffe der Luft auf. So wie das Aus- und Einathmen derselben ein Zeichen des Lebens beim Menschen ist, so, glaubte er, sei auch die ganze Natur ein athmendes Leben. Der Ursprung dieses Lebens ist aber nicht in einem anfangs unvollkommenen Zustande, wie dem des Saamens zu suchen, sondern ursprünglich ist alles das eine unendliche, ewig bewegte Leben der Luft, welches in diesem Zustande der Wahrnehmung entflieht, aber sich offenbart und ent-

wickelt in den verschiedenen, jedoch endlichen Eigenschaften, die es annimmt. Hier finden wir zuerst den Gedanken mit Bestimmtheit angegeben, daß es nur zwei Arten der Veränderung gebe, Verdichtung und Verdünnung (Anziehung und Abstoßung) aus welchen Kälte und Wärme entstehn und die drei übrigen Elemente, Erde, Wasser und Feuer, sich gestalten, zuerst die Erde, den Wohnplatz der Menschen, bildend, dann, als untergeordnete Glieder der Welt, die Gestirne.

Dieselbe Ansicht bildete Diogenes von Apollonia weiter aus. Aus dem allgemeinen Zusammenthun und Zusammenleiden leitete er die Nothwendigkeit eines allgemeinen Urseins ab. Die Luft, wahrscheinlich eine wärmere, als die athmosphärische, die Quelle des verständigen Lebens der Thiere nach seiner Vorstellungsart, war ihm dieses Ursein, eine nicht nur starke, sondern auch vieles wissende Kraft, ein ewiger und unsterblicher Körper, während alles andere wird und vergeht. Diese Luft oder das Ganze ist unendlich, aus ihr aber entstehn viele begrenzte Welten, aus ihr als einem verständigen Wesen geht hervor eine verständige Anordnung und Maaß in den Dingen: aber kein Ding hat auf gleiche Weise Theil an ihr, sondern unendlich sind ihre Weisen und kein Ding dem andern gleich. Dennoch ist die

Art, wie aus der Luft die Dinge entstehn, nur eine, Verdünnung und Verdichtung, durch welche die Elemente hervorgebracht werden, aber nach unendlichen Graden ist die Luft den lebenden Wesen mitgetheilt. Alle lebendige Wesen leben nur durch die Luft und athmen sie ein und aus; daher haben sie auch ursprünglich Theil an der denkenden Kraft, aber die Dichtigkeit und Feuchtigkeit entzieht ihnen die Ausübung derselben. Die ganze eine Welt, welche alle Welten umfaßt, ist selbst als ein Lebendiges zu betrachten und die Gestirne sind die Werkzeuge ihres Athmens; daher ist sie auch dem Schicksale des Lebendigen, dem Vergehen, unterworfen.

Etwas verschieden von dieser, aber doch in demselben Sinn gedacht, ist die Naturansicht des Herakleitos. Das Leben wird in ihr in der höchsten Vollkommenheit und uneingeschränkt, unbedingt gedacht. Daher ist die Grundanschauung seiner Lehre der ewige Fluß, die ewige Verwandlung der Dinge. Das ewig fließende und ewig sich verwandelnde Wesen ist das Feuer, welches in seiner Bewegung seiner Natur nach, sich ab- und anspannend, verlöschend und sich entzündend eins und dasselbe bleibt und auf dem Wege niederwärts aus der Region des Feuers in die Region des Wassers und die der Erde fortschreitet, auf dem Wege oberwärts die

entgegengesetzte Stufenweise durchläuft. So geht das Lebendige zum Starreren über und beide Richtungen begegnen sich in allen Punkten, Leben und Tod ist beständig beisammen, Auf- und Niedergang und überhaupt Entgegengesetztes mit einander verbunden und die ganze Welt ist nur durch einen ewigen Kampf. Durch diesen Wechsel der Gestalten waltet aber das Verhängniß, welches zum Schein bleibende Formen unter den Dingen erhält, vermittelst der sich durchkreuzenden entgegen gesetzten Richtungen, aber auch eben so nach bestimmten Zeiten diese Formen wieder löst. Nicht anderes Schicksal hat die Gestaltung der ganzen Welt, denn nach gewissen Perioden kehren alle die starreren Formen der Erde und des Meeres in das lebendige Feuer zurück, um sich wieder zu neuen Formen zu gestalten. Aber nicht ein blindes Leben ist das Feuer, sondern es hat ein Bewußtsein und Einsicht. Die Quelle aller Einsicht in der Welt ist der glühende Umkreis des All; in diesem ist das Denkende, wie alles gelenkt wird, in ihm das göttliche Gesetz, von welchem alle Gesetze genährt werden. An diesem gemeinsamen Verstande hat auch der Mensch Theil, aber nicht vollkommenen. Denn der Körper, das Grab des Geistes, trübt seine Erkenntniß und fälschlich wähnt er, wenn er seinem eigenen Verstande

folgt und glaubt, er habe eigene Einsicht. Wenn er aber sich selbst nachforscht, so mag er die Quelle seiner Erkenntniß und der Wahrheit finden.

Eine zweite Reihe von Naturphilosophen, die eine andere Betrachtungsart des Naturlebens verfolgen, beginnt mit dem Anaximandros. Diesem ist das allgemeine Leben der Natur eine unendliche Einheit von Kraft und Materie, aus welcher alles sich entwickelt, unendlich, damit ihr nichts zur Hervorbringung mangele. Sie ist unsterblich, unvergänglich und unveränderlich und hat eine ewige Bewegung, durch welche sich alle mannigfaltige Dinge, die schon in ihr lagen, ausscheiden, ohne daß eine eigentliche Veränderung in ihrer Art vorginge. So sondern sich aus dem Unendlichen unendliche Himmel und in ihnen unendliche Welten ab, die in einem bestimmten Verhältnisse und Maaße zu einander stehn, aber ihre Entstehung und ihr Hervorgehn aus dem Unendlichen nur durch eine Ungerechtigkeit haben, durch die ungleiche Vertheilung der entgegengesetzten Eigenschaften, des Kalten und des Warmen. Daher müssen sie auch nach Nothwendigkeit Strafe geben für diese Ungerechtigkeit, indem sich selbst das Entgegengesetzte gegenseitig aufreibt und so die Welten mit ihren Himmeln wieder zurückkehren in das eine Unendliche, um einer neuen Ent-

stehungsreihe Raum zu geben. Da die einzelnen Theile ihr Leben und ihre Bewegung nur in dem Leben des Unendlichen haben, so mußte es großen Schwierigkeiten unterworfen seyn, das Entstehen der besondern lebendigen Dinge zu erklären. Daher entstehn zuerst nur unvollkommene lebendige Wesen durch die Mischung des Kalten und Warmen, die bald wieder in das Allgemeine zurücksinken, nachher durch immer wachsende Einwirkung des Warmen auf das Kalte vollkommenere Gestalten und zuletzt der Mensch.

Anaxagoras nahm einen dem anaximandrischen Unendlichen ähnlichen Urzustand an, darin ihm ähnlich, daß er Saamen allerlei Art in unendlicher Menge und Kleinheit in sich enthält. Aber dieser Urzustand des Anaxagoras unterschied sich darin von dem Unendlichen des Anaximandros, daß er keine vollkommene und innere Einheit ist, sondern nur eins, weil alles in allem ist, d. h. durch das allgemeine Wechselverhältniß der einzelnen unveränderlichen und ewigen Saamen, durch welchen einer mit dem andern ohne allen leeren Zwischenraum und Spalt verbunden ist. Ferner aber dachte er dieses Unendliche auch als sich selbst feststellend, ohne Bewegung und die bewegende Kraft außer ihm. Da nun in der Anordnung der Dinge, vorzüglich der Bewegung

der Himmelskörper soviel Ordnung und Schönheit entdeckt wird, so muß man die Ursache der Bewegung auch als die Ursache des Erkennens, des Schönen und Rechten ansehn, das Bewegende ist der künstlerische Geist. Dieser, unendlich, unbewegt, rein und einfach, an keinem Dinge Theil habend, durchaus sich gleich, sowohl im Kleinsten, als im Größesten, frei von allem Leiden, handelt allein nach seiner selbstständigen Kraft. Er hat über alles alle Einsicht, erkennt das Gemischte und das Ausgesonderte, das, was war, was ist und was sein wird, er beginnt nicht nur die Ordnung der Dinge, sondern wacht auch über sie. Durch die Scheidung des Geistes entstehn und vergehn alle Dinge, denn Werden und Vergehn ist nichts anderes als Sonderung und Mischung. Anfangs jedoch bewegt der Geist nur weniges, allmälig immer mehr und mehr und wird noch immer mehr bewegen, indem die kreisende Bewegung, die der Geist dem ausgesonderten Körper mittheilt, selbst wieder Scheidung hervorbringt. Dadurch werden auch die Eigenschaften der Homöomerien erkennbar; denn die ursprüngliche Mischung der Saamen allerlei Art wegen der gleichmäßigen Vertheilung der entgegengesetzten Eigenschaften bot nichts Erkennbares dar. So wie aber in der Mischung der Homöomerien alles in allem ist,

so bleibt diese unendliche Mischung auch in den einzelnen Dingen und nur nach ihren überwiegenden Bestandtheilen werden sie erkannt und benannt. Die ersten Scheidungen durch den Geist sind jedoch nur unvollkommen. Es scheiden sich zuerst der Aether und die Luft, jener, das Leichte, Dünne, Warme, Trockne in sich fassend, hebt sich in die Höhe und erhält eine schnelle Umkreisung, diese, die schweren, dichten und kalten Saamen vereinend, tritt in die Mitte des Weltalls und durch gegenseitigen Einfluß sondern sich sodann noch die beiden andern Elemente, Erde und Wasser, aus, von welchen jene in der Mitte der Welt ruht, von der Luft und der kreisenden Bewegung gehalten. Die elementarische Absonderung ist aber nicht vollkommen, sondern die Elemente sind selbst nur durch Mischung und enthalten den Saamen aller Dinge. Die reinen Saamen der Dinge sind die Bestandtheile organischer Glieder, wie Knochen, Fleisch u. s. w. Nachher entstehn vollkommnere Absonderungen, durch welche lebendige Wesen gebildet werden. Das Gebiet des Lebenden, über welches der Geist unmittelbar herrscht, ist weiter ausgedehnt, als es uns erscheint; zu ihm gehören auch die Pflanzen, die Empfindung, Erkenntniß und Geist haben, auch andere Weltkörper, als die Erde, sind von Menschen bewohnt, wie der

Mond,

Mond, der wie die Erde gebildet ist. Alles dies Lebendige hat gleichen Theil am Geist, der in geringern und größern Thieren derselbe ist. Daher macht nur die Verschiedenheit ihrer Werkzeuge den Unterschied zwischen den lebendigen Wesen und der Mensch ist nur deswegen das klügste Thier, weil er Hände hat. Eine ähnliche Ansicht der Natur scheint auch Archelaos gehabt zu haben.

Man sieht, wie sich auch in diesem Philosophen die Naturbetrachtung auf das Lebendige wendete, wie dieses angesehn werden muß als der Mittelpunkt seiner Lehre, durch welche sie ihre ganze Gestaltung erhielt, indem in dem Lebendigen seine zwei Grundwesen, die Saamen in ihrer möglichsten Reinheit und der Geist, sich vereint finden. Hieraus müssen so manche Sonderbarkeiten dieser Lehre erklärt werden. Anaxagoras, nachdem er, um der Undenkbarkeit der wirklichen Verwandlung zu entgehn, zur mechanischen Erklärung seine Zuflucht genommen hatte, kehrt durch einen Umweg wieder zur Betrachtung des Lebens in der Natur zurück. In dieser Rücksicht kann das System des Anaxagoras als ein Versuch angesehn werden, die mechanische Ansicht der Natur mit der dynamischen zu vereinen, ein Versuch, der freilich nicht gelungen zu nennen ist, der aber auch erst nach einer gleichmäßigern Ausbildung

der Philosophie durch die Vereinigung aller drei Disciplinen gelingen konnte. Hiernach wird auch Anaxagoras nicht mit Unrecht als der Gipfel der jonischen Naturlehre angesehn werden können, indem er beide Elemente, die in ihr lagen, das dynamische und das mechanische, vereinte; wiewohl unter den Joniern Herakleitos die größeste speculative Kraft zeigte. Von dieser Seite erhält der vielgepriesene Geist des Anaxagoras erst die rechte Bedeutung als das einige Lebensprinzip der Natur dessen Bestimmung es ist, alles in seine organischen Theile zu zerlegen und zum Lebendigen zu machen. Aber freilich verkündet sich überall die Schwäche dieses Versuchs in der ursprünglichen und unüberwindlichen Trennung zwischen Geist und Masse.

Wenn man so im Zusammenhange die Lehre des jonischen Alterthums betrachtet, wird man wohl sich zurückgezogen fühlen von einer solchen äußerlichen Ansicht dieser Systeme, welche in ihnen nichts, als das Suchen nach einem chemischen Urstoffe, aus welchem alles zusammengesetzt sei, sieht und mit achselzuckendem Bedauern die Beschränktheit ihrer Kenntnisse in der Naturwissenschaft bei soviel Kühnheit belächelt. In der That kann man es nur dem sonst allgemein herrschenden Mechanismus in der Naturlehre zuschreiben, daß man für den Dyna-

mismus der Jonier so lange seine Augen verschlossen hat, da ihn doch schon Jakob Thomasius zu erkennen wußte und er überall in ihren Lehren offen daliegt. Wir können uns nicht enthalten, mit den Worten eines eben so gründlichen, als vorurtheilsfreien Kenners des Alterthums zu schließen: „Daß die hellenische Physik das Wesen der Natur tief ahndend ergriff, kann nur ein grober, auf seine Erfahrungen pochender Empirismus leugnen; aber die Ausdrücke der alten Weisen schrecken viele durch ihre Sonderbarkeit zurück und Mangel an Einsicht in die alterthümliche Form der Vorstellungen bringt häufig den Schein hervor, als ob die alte Philosophie gar knabenhaft gewesen sei, da sie doch kaum irgend einem neuern Systeme an Genialität und Größe der Anschauung weicht" [11]).

---

11) Bockh's Philoas S. 109. Anm.

Berlin, gedruckt bei G. Hayn.

Index:

[illegible]
Platon Phædrus 274 vide p98
[illegible]



